BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

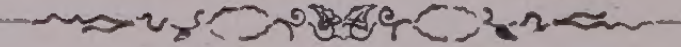
Dr. CLEMENS BAEUMKER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG,

UND

Dr. GEORG FREIH. VON HERTLING,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

BAND IV. HEFT 4.

DR. WILHELM ENGELKEMPER,
DIE RELIGIONSPHILOSOPHISCHE LEHRE SAADJA GAONS
ÜBER DIE HL. SCHRIFT.



MÜNSTER 1903.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

DIE RELIGIONSPHILOSOPHISCHE LEHRE

SAADJA GAONS

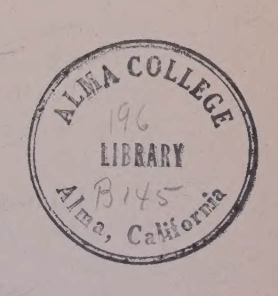
ÜBER DIE HL. SCHRIFT.

AUS DEM KITÂB AL AMÂNÂT WAL I'TIQÂDÂT

ÜBERSETZT UND ERKLÄRT

VON

DR. WILH. ENGELKEMPER,
PRIVATDOZENT AN DER UNIVERSITÄT MÜNSTER.



MÜNSTER 1903.
DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

Vorrede.

Wenn auch zunächst das Interesse für die Geschichte der Exegese den Anlaß zu der vorliegenden Arbeit gab, so steht sie doch sachlich dem Gebiet der Philosophie ebenso nah, als dem der Schrifterklärung. Gegenstand des hier behandelten III. Traktates der Amânât wal Iʿtiqâdât sind freilich durchweg Fragen, die man zur biblischen Einleitung im weiteren Sinne rechnen kann; aber die Methode Saadjas bei ihrer Erörterung ist ganz die der philosophischen Scholastik. Überdies ist der in Rede stehende Traktat ein integrierender Teil der großen Religionsphilosophie Saadjas, seines mit dem arabischen Titel schon erwähnten „Buches vom Glauben und Wissen“, welches man mit Fug als den Grundstein der ganzen jüdisch-arabischen Philosophie bezeichnen kann. Die Notwendigkeit einer Übersetzung dieses Werkes hat schon Stöckl anerkannt (Gesch. der Philos. des M.-A., I, pag. 251). Für die beiden ersten Traktate ist diesem Bedürfnis Genüge geschehen durch die gute (freilich nur nach der hebräischen Version gemachte) Übersetzung von Phil. Bloch („Vom Glauben und Wissen Saadjas“, I. Traktat, München, 1879) und durch die eingehenden Studien D. Kaufmanns über den II. Traktat (Gesch. der Attributenlehre in der jüd. Religionsphilosophie, Gotha, 1877). Diesen Arbeiten schließt sich somit in passender Weise unsere Erklärung des III. Traktates an.

Über die äußere Anlage der Übersetzung ist am Ende der Einleitung das Nötige gesagt. Die eingehende Inhaltsangabe am Anfange dieser Schrift bezweckt eine übersichtliche Darstellung des Gedankenganges Saadjas und soll zugleich ein bei dieser Schrift wohl entbehrliches Sachregister ersetzen.

Münster, Pfingsten 1903.

Der Verfasser.

Inhaltsangabe.

Einleitung.

Von dem religionsphilosophischen Lebenswerke des großen Fajjumiten hat Moritz Steinschneider einmal gesagt, nicht eigentlich Philosophie sei der Inhalt der Amânât, „sondern eine Art philosophischer Hermeneutik“. In der That giebt Saadja seiner philosophischen Arbeit einen ausgeprägten exegetisch-apologetischen Charakter, und daß er dies mit bewußter Absicht that, geht aus folgenden Worten seiner Einleitung hervor [1]: „Wisse, Gott leite dich, o Forschender in diesem Buche, daß wir über die Angelegenheiten unserer Religion nur untersuchen und forschen aus zwei Absichten: die eine, auf daß bei uns feststehend werde der Thatsache nach, was wir wußten von den Propheten Gottes der Mitteilung [2]) nach; und die zweite, damit wir den widerlegen können, der uns beschimpft in Sachen unserer Religion“.

Wenn uns diese Worte zeigen, daß Saadja als Philosoph unter einem theologischen, und zwar dem biblisch-apologetischen Gesichtspunkte verstanden werden will, so lehrt uns ein Blick in das andere große Gebiet seiner Geistesthätigkeit, in seine Kommentare zur hl. Schrift, daß manche Eigentümlichkeiten Saadjas als Exegeten erst aus seiner Eigenschaft als scholastischer Philosoph begreiflich werden. Insbesondere die herme-

[1]) In Landauers Ausgabe des Kitâb al Amânât pag. 22.

[2]) Ph. Bloch, (Vom Glauben und Wissen Saadjahs. München, 1879. S. 36. Anm. 1) hat das Wort bei Ibn Thibbon: בַּמַּדָּע nicht verstanden und will dafür בקבלה = Überlieferung lesen. Dieser Emendationsversuch ist ganz überflüssig, da der gegebene Text einen sehr guten Sinn ergiebt: die von den Propheten erfahrene und somit „gewußte“ Wahrheit soll auch durch Vernunftforschung, بنظر, klar, wie eine „Thatsache“ bewiesen werden.

neutischen Ausführungen in den Einleitungen oder Vorreden seiner exegetischen Übersetzungswerke empfangen erst volles Licht, wenn man sie mit der spekulativen Hermeneutik der Amânât zusammenhält.

In dem letztgenannten Werke bietet nun der III. Traktat („Vom Gebot und Verbot") ein ziemlich abgeschlossenes System der wichtigsten Fragen, die für die richtige Wertschätzung Saadjas als Exegeten in Betracht kommen; man könnte diesen Traktat geradezu Saadjas „systematische Einleitung in das Studium der hl. Schrift" nennen.

Die darin enthaltenen Erörterungen sind um so interessanter, als es sich dabei bezüglich der jüdischen Exegese um den ältesten Versuch einer spekulativen Behandlung solcher theologischen Fragen handelt. Man hat Saadja Gaon schon seit alter Zeit mit Recht den „Ersten" jüdischen Philosophen genannt [1]) ראש המדברים בכל מקום, und das ist nicht nur von seinem bedeutenden Einfluß auf die spätere jüdische Philosophie zu verstehen, — princeps ubique übersetzt Steinschneider jene Worte, — sondern auch der Zeit nach als primus ubique aufzufassen. Allerdings besitzen wir eine etwas frühere Schrift Isḫaq b. Suleiman al Israeli's كتاب الحدود والرسوم (bei Ḥadji Khalfa V. n. 10043), über die Definitionen und Beschreibungen [2]);

---

[1]) So Ibn Esra (bei Dukes in Ewald-Dukes Beiträgen z. Gesch. der ält. Spracherklärung etc., Stuttgart 1844 p. 10) und Salomo Parchon (bei Taubeles, Saadia Gaon, Halle 1888 Note 27).

[2]) Isak Israeli † ca. 940; sein arabischer Name ist Isḫaq b. Suleimân; über ihn und seine Schriften vgl. Ibn Abi Useibia, hrsgb. v. Aug. Müller Kairo 1884. II, 36 ff. Er war ein Arzt, dessen medizinische Schriften (s Graetz, Gesch. d. Juden, V p. 283) für jene Zeit ausgezeichnet sind, während seine theologischen (Commentar zu Genesis cap. I, wovon ein Fragment im „Orient" 1850) und philosophischen Arbeiten keinen Wert haben. Das oben genannte philosophische Werkchen ist nur in lateinischer Übersetzung erhalten, und in Isaaci opera omnia (Leyden 1515/16) ediert. Maimonides in seinem Briefe an Iehuda ibn Thibbon (Briefsammlung ed. Berlin 1763 p. 13 a) läßt an seiner Philosophie kein gutes Haar. Die interessante Stelle lautet: וּכְמוֹ סֵפֶר ס׳ הַגְּבוּלִים וס׳ הַיְסוֹדוֹת שֶׁחִבֵּר יִצְחָק הַיִּשְׂרְאֵלִי גַּם הֵם כֻּלָּם הֲזָיוֹת וְרוּחוֹת וַהֲבָלִים (Erdichtungen, Windigkeiten und Eitelkeiten) כִּי יצחק הישראלי גם הוּא הָיָה רֹפֵא בִּלְבָד.

auch hatten die Karäer und selbst unter den Rabbaniten schon manche sich philosophischen Studien gewidmet. Das beweisen die, freilich spärlichen, Nachrichten, die wir über Saadjas eigenen Lehrer Abu Kethir besitzen, der mit arabischen Philosophen disputierte [1]), das beweisen ferner Saadjas Worte in der Einleitung [2]) seines Werkes über die Verwirrung, die das kritiklose Lesen so vieler alter und neuer philosophischen Werke in den Köpfen seiner Glaubensgenossen angerichtet habe, sodaß manche in dem Widerstreit der verschiedenen Ansichten schon an der Wahrheit verzweifelt hätten und einem trostlosen Skepticismus anheimgefallen seien. Leute also, die sich mit philosophischen Studien befaßten, gab es unter den Juden schon vor Saadja, aber sie alle haben entweder, wie Abu Kethir keine Schriften hinterlassen, oder minderwertige, die nicht einmal als wesentliche Vorarbeiten für Saadjas Amânât, geschweige denn als Inauguration der glänzenden Epoche jüdischer Philosophie des Mittelalters gelten können, sodaß also Saadjas Ehrentitel ראש המדברים unbestritten bleibt.

Der Titel des von Saadja im Jahre 933 [3]) (nach Chr.) geschriebenen كتاب الأمانات والاعتقادات [4]) wird von den neueren Judaisten in verschiedener Weise übersetzt. Nach der Wortbedeutung einerseits und nach dem Gegenstande des Buches andererseits empfiehlt sich am meisten die Fassung: Buch von

---

[1]) S. de Sacy, Chrestomathie arabe, Paris 1806, II p. 487.

[2]) Amânât ed. Landauer p. 4.

[3]) Am Ende des I. Tractates der Amânât (ed. Landauer pag. 72) führt nämlich Saadia folgenden Einwand gegen den biblischen Schöpfungsbericht an: „Wie soll die Vernunft es annehmen, daß die Zeitdauer der Welt nur viertausend und 693 Jahre sei?“ Die Zahl 693 ist aber erst ein Ergebnis der Textverbesserung Landauers (vgl. ibid. pag. V). Dieselbe Jahreszahl hatte aber schon de Rossi durch Emendation aus verschiedenen Codices gefunden (693 לפ׳ק; ausführlich bei Steinschneider Cat. Bodl. col. 2174). (Landauer citiert irrtümlich als seinen Vorgänger in dieser Emendation nur Rappoport, Bikkûrê haïttîm IX p. 25.) In seiner Hebr. Bibliographie, Jahrgang XIII p. 69 und XV p. 52 sucht Steinschneider nachzuweisen, daß die Amânât Saadias letztes Werk gewesen seien, was aber durchaus nicht wahrscheinlich ist.

[4]) Über den betreffenden Titel bei Ibn Isḥâk (Fihrist ed. Flügel [Rödiger] Leipzig 1872 I p. 32) s. meine Dissertation De Saadiae Gaonis vita, bibliorum translatione, hermeneutica, Münster 1897, p. 26.

den Glaubenslehren [1]) und den Überzeugungen [2]), oder kürzer: Buch vom Glauben und Wissen. Wenn Steinschneider meint, letztere Fassung rechtfertige sich zwar aus dem Inhalt des Werkes, aber nicht als Übersetzung der Worte Amânât und I'tiqâdât, so ist demgegenüber doch wohl zu sagen, daß eine freiere Übersetzung, wenn irgendwo, dann sicher bei der Wiedergabe von Büchertiteln gestattet ist, und daß sein Vorschlag [3]): „die Religionen und die Glaubenslehren" erst recht nicht befriedigt. Kaufmann's Übersetzung: „Buch der Glaubenssätze und philosophischen Lehren" [4]) deckt sich im Wesentlichen mit unserer obigen, übrigens fast allgemein gebräuchlichen „Vom Glauben und Wissen"; nur kennzeichnet der in diesen letzteren Stichworten ausgedrückte Gegensatz besser und prägnanter die Tendenz des Buches, — die es ja mit der ganzen mittelalterlichen Philosophie gemein hat, — die Übereinstimmung zwischen Dogma und wahrer Vernunft zu beweisen. Denselben Sinn ergeben auch die Titelworte von Ibn Thibbon's ausgezeichneter Übersetzung der Amânât: סֵפֶר הָאֱמוּנוֹת וְהַדֵּעוֹת.

Aus zwei arabischen Handschriften verschiedener Recension [5]) hat Landauer, unter Zuziehung der hebräischen Version Thibbons, den Kitâb al Amânât wal-I'tiqâdât herausgegeben [6]). Daß die Zahl der erhaltenen arabischen Codices so gering ist, hat seinen Grund (nach meinem Dafürhalten) darin, daß die

---

[1]) أمانة bei Dozy (Supplément aux dictionnaires arabes, Leyde 1881) = symbole, formulaire qui contient les articles de la foi.

[2]) Der Definition, die Saadja in seiner Einleitung zu den Amânât (ed. Landauer p. 11 lin. 4) von dem philosophischen Begriff اعتقاد giebt, entsprechend, ist wohl auch das Titelwort als „natürliche Überzeugung von einer Wahrheit" aufzufassen.

[3]) Vgl. Steinschneider im Sabbatblatt 1846 n. 16 p. 61 und im Catal. Bodl. col. 2173.

[4]) Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religions. philosophie, Gotha 1877 p. 250.

[5]) Cod. Pococke 148 der Bodleiana (bei Landauer mit m bezeichnet) und Ms. Firkowitsch 127 der Petersburger Bibliothek (mit M bezeichnet).

[6]) Leiden 1880 bei E. J. Brill. Nur ein kleiner Teil, der Anfang des VIII. Traktates war schon vorher arabisch (mit französ. Übersetzung) ediert von Munk Notice sur Saadja Gaon, Paris 1838, p. 20—29.

glänzenden Arbeiten der auf Saadja fußenden späteren Philosophen, besonders Maimûni's دَلالة الحايرين (Führer der Verirrten), die Amânât überflüssig machten und verdrängten, dann aber namentlich darin, daß die jüdischen Leserkreise, für die doch in erster Linie Saadjas Buch bestimmt war, die hebräischen Übersetzungen den Amânât vorzogen. Letzteres ist um so weniger zu verwundern, als gerade seit Saadjas hebräisch-grammatischen Arbeiten das Interesse für die bis dahin mißachtete Sprache immer weitere jüdische Kreise ergriff, und die hebräische Sprachwissenschaft und Sprachbehandlung (Poesie) einen ungeahnten Aufschwung nahm. In der That sind denn auch die Codices der Emûnôth we Deôth in unsern Bibliotheken gar nicht selten.

Der Kitâb al Amânât wal I'tiqâdât ist zweimal ins Hebräische übersetzt worden. Die ältere dieser Übersetzungen ist eher eine Paraphrase, die durch Häufung synonymer Ausdrücke und einen gekünstelten Stil die spezifische Klarheit und Einfachheit der Sprache Saadjas gänzlich untergräbt. Schon der Titel verrät den paraphrastischen Charakter: פִּתְרוֹן ס׳ הָאֱמוּנוֹת וְחַרְצֻב הַבִּינוֹת מִמְּלִיצוֹת מְפַעְנֵחַ צְפוּנוֹת [1]. Der Verfasser dieser Version ist unbekannt; lange Zeit hat man mit Unrecht den Fabeldichter des XIII. Jahrhunderts Berachja ha-Naqdan [2]) dafür gehalten, und

---

[1]) d. h. „Erklärung des Buches Emunoth, des festen Bandes der Einsicht und des Offenbarens der Geheimnisse dunkler Sprüche".

[2]) Daß Berachja die Amânât übersetzt habe, behauptete zuerst Rapoport (l. c. n. 25) auf Grund des Cod. Rossi 482, in welchem Berachja sich als Interpreten des Saadianischen Werkes bezeichnet. In Wirklichkeit enthält dieser codex aber nur einen von Berachja veranstalteten Auszug aus dem Pithrôn S. ha-Emûnôth, dessen Verfasser uns noch so unbekannt ist, daß man nicht einmal weiß, ob er dem Morgenlande oder dem Abendlande angehöre. Für ersteres s. Monatsschrift f. Gesch. und Wiss. des Judentums 1870 p. 401 seq. und Zunz-Geigers Jüdische Zeitschrift f. Wissensch. und Leben, Breslau 1872; letzteres behauptet Steinschneider in der Hebraeischen Bibliographie XXI 1881/82; vgl. XIII p. 182 derselben Zeitschrift und Magazin f. d. Wissensch. d. Judentums (ed. Berliner), Berlin 1876, III p. 151, wo die Haltlosigkeit der Autorschaft Berachjas nachgewiesen wird. Sicher ist bisher nur, daß der Autor der Version schon um die Mitte des XII. Jahrhunderts gelebt hat, (da Jakob b. Ruben ca. 1170 ihn benutzte), und daß Berachja ihn excerpierte. Vgl. Steinschneider, Catal. Bodl. col. 2175—78, und S. G.

das ist der Grund, weshalb man heute, nachdem dieser Irrtum gehoben, der Version den Namen der pseudo-berachjanischen giebt. Aus ihren zahlreichen Codices manuscripti [1]) sind der V. [2]), VII. [3]) und VIII. [4]) Traktat wiederholt ediert, und viele kürzere Excerpte in den Schriften zu finden, die Saadjas Werk in kritischer Weise behandeln [5]).

Die andere, im Jahre 1186 vollendete Übersetzung mit dem Titel Sefer ha-Emûnôth we-ha-Dēôth verdanken wir Jehuda ben

---

Stern bei Dukes, Zur rabbin. Spruchkunde p. 74. Über den textkritischen Wert der Pseudo-berachjanischen Version handelt Landauer in der Einleitung seiner citierten Edition. (Es ist nach dem, was oben über Jakob b. Ruben bemerkt wurde, unkorrekt, wenn Landauer l. c. p. V diese Version um dieselbe Zeit oder gar nach der Thibbonschen entstanden sein läßt.)

[1]) In der Münchener Staatsbibliothek (Catal. von Steinschneider): cod. hebr. f. 42 [3] und (fragm.) 120 [4]; in Paris: cod. hebr. 669 (ein Auszug); in Oxford: cod. Oppenh. 1185 Q.; in Rom: Vatic. cod. 266 [5] und 269; ferner cod. (Wolf-) Heidenheim 1 und cod. Rossi 769 und 482. (Zu letzterem vgl. p. 5, Anm. 2.)

[2]) Der V. Traktat erschien unter dem Titel מאמרים מס׳ התשובה, „Aussprüche aus dem Buch von der Reue“, in Iehuda des Frommen (ca. 1200) ס׳ חֲסִידִים, ediert zu Bologna 1503, § 612/13.

[3]) Ein Auszug des VII. Traktats mit dem Titel ס׳ הַתְחִיִּים וְהַפְּדוּת· Buch von der Auferstehung und Erlösung, Mantua 1856 und Warschau 1841. Die Recension dieser Ausgabe weicht allerdings von Pseudoberachja ziemlich ab und ist daher vielleicht eine spätere Überarbeitung seiner Übersetzung. Ein Teil des VII. Traktates mit dem Titel תְּשׁוּבוֹת שְׁאֵלוֹת לר׳ סעדיה הַגָּאוֹן findet sich im cod. Paris. hebr. 416 (der Catal. des Mss. hébreux de la Biblioth. impériale bemerkt dazu: „Réponses à 10 questions, que lui avaient addressées ses disciples au sujet de la résurrection“), und ist ediert ad calcem Midrasch Schemuêl, Constantinopel 1517. Derselbe Teil nach Ibn Thibbons Version wurde von Bislichis mit den Anmerkungen Benseebs ediert ad calcem des ס׳ הַנֶּפֶשׁ (Buch v. d. Seele) Schemtob ibn Palqueras, Lemberg 1835.

[4]) Dieser messianische Traktat mit dem Titel ס׳ הַפְּדוּת וְהַפּוּרְקָן (so wird er auch an der betreffenden Stelle in codd. Vatic. 266 und 269 genannt), Buch von der Erlösung und Befreiung, erschien in Mantua (teilweise) 1556, in Prag (ohne Jahr, ca. 1590), in Lublin 1596, in Amsterdam 1658, in Altona 1769; außerdem mit deutscher Übersetzung in Joh. Salomons „Drey Blumen aus dem orientalischen Garten“ etc., Danzig 1675. Als Convertit schrieb Salomon später eine Widerlegung zu diesem Teile: Die zertheilte Finsternis, Danzig 1681. Wolff (III p. 859) hielt das unter obigem Titel Edierte irrtümlich für ein besonderes Werk Saadias. — Ewald giebt eine Inhaltsangabe des Abschnittes (in Ewald-Dukes Beiträgen etc. p. 18—23).

[5]) S. besonders Zunz, Gesammelte Schriften, III p. 231, und צִיּוֹן, Ephemerides etc. (Jost u. Creizenach) I, 1841/42, p. 79.

Saul ibn Thibbon, einem Mitgliede der durch ihre ausgedehnte Übersetzungsthätigkeit im Mittelalter berühmten spanischen Familie der Ibn Thibbons. Er folgt im Allgemeinen der durch den oben (pag. 4 Anm. 5) genannten cod. arab. Firkowitsch uns erhaltenen Recension des Saadjanischen Textes. Wenn Landauer in der Einleitung zu seiner arabischen Edition der Amânât meint, die Recension des cod. Firkowitsch sei minderwertig, (woraus dann auch die Unbrauchbarkeit der Übersetzung Ibn Thibbons folgen würde), so tritt dieser Ansicht, soweit die Wertschätzung der arabischen Recensionen in Betracht kommt, schon Goldziher [1]) durchaus entgegen, der für die Recension des cod. Firkowitsch mindestens die gleiche Güte, wie für die andere in Anspruch nimmt. Was aber die Qualität der Übersetzung Ibn Thibbons angeht, so muß man freilich zugeben, daß sie, — auch wenn wir die Korruption der uns erhaltenen Manuskripte in Betracht ziehen, und daß die bisherigen Editionen leider noch schlechter sind, als die Manuskripte, — doch noch viele Fehler enthält, die namentlich dem Mangel genauer Kenntnis der arabischen Sprache und Schreibweise sowie einem übergroßen und ängstlichen Streben nach Wörtlichkeit der Übersetzung entspringen. In diesem wörtlichen Wiedergeben des arabischen Originals geht Ibn Thibbon soweit, daß Munk, allerdings etwas übertrieben, bemerkt, seine hebräischen Übersetzungen könnten nur von solchen verstanden werden, die auch des Arabischen mächtig wären. Aber gerade diese Wörtlichkeit seiner Übertragung giebt dem Werke Ibn Thibbons einen großen von Landauer unterschätzten Wert für die Textkritik des arabischen Originals [2]). Über die vorhandenen Codd. Mss. dieser Übersetzung berichtet eingehend Steinschneider in seinem Catalogus Bodleianus [3]). Trotz der zahlreichen Editionen besitzen wir bis heute eine gute, den

---

[1]) Goldziher, Anzeige von Kitâb al Amânât etc. ed. Landauer, in Z. D. M. G. 1881 XXXV, p. 773 seq.

[2]) Darauf ist in den Anmerkungen zu meiner Übersetzung wiederholt hingewiesen; die Ausgabe der Version Thibbons, die ich dabei benutzt habe, ist die von Amsterdam 1653.

[3]) Catal. Bodl. 2174. Zu bemerken sind namentlich codd. Vatic. 255 u. 270, Parma (de Rossi) 83 u. 437.

kritischen Anforderungen genügende [1]) Ausgabe der Thibbonschen Übersetzung nicht [2]). Die älteste ist von Constantinopel 1562; eine weitere von Rabbi Leo ben Jeminis (= Löw Benseeb) mit ziemlich wertlosen hebräischen Noten (עם בֵּאוּרִים) in Berlin 1789 edierte Ausgabe führt zuerst eine Kapitel-Einteilung in den Text ein, die aber, weil oft unzutreffend, von den folgenden Editionen [3]) nicht aufgenommen ist.

Außer diesen beiden hebräischen Versionen giebt es keine Übersetzung der Amànât, dagegen ist von Ibn Thibbons Emûnôth die Einleitung und der erste Traktat von Bloch [4]) recht gut ins Deutsche übersetzt, während die ebenfalls deutsche Übersetzung Fürsts [5]) zu den neun ersten Traktaten unbrauchbar

[1]) Für die Herstellung eines besseren Textes der Ibn Thibbonschen Emûnôth sind folgende Arbeiten von Wert: M. Wolff, Bemerkungen zu dem Wortlaut der Emunot we Deot, in Z. D. M. G. XXXII 1878 p. 694 seq; die Fortsetzung dieser Bemerkungen, die sich auf alle Traktate mit Ausnahme des VII. erstrecken, erschien im Magazin f. d. Wissensch. d. Judentums, VII, 1880, p. 73–100. (Bei Benutzung dieser Arbeit ist jedoch Vorsicht geraten, da Wolffs Emendationen dem Oxforder Codex des arabischen Originals entnommen sind, während Ibn Thibbon die etwas andere Recension des jetzigen Ms Firkowitsch vor sich gehabt hat, wie oben p. 26 bemerkt wurde.) Die Arbeit desselben Verfassers in Z. D. M. G., XLIV 1890: „Ein Wort über Religion und Philosophie nach Auffassung Saadja Alfajj's" enthält gleichfalls einige Textemendationen, aber nur zur Einleitung Saadias (sowohl für den hebräischen als den arabischen Text). Weitere Korrekturen, die zum Teil gegen Wolffs Aufstellungen gerichtet sind, bringt David Kaufmann in Z. D. M. G. XXXVII 1883, p. 230–49 („Saadias Einleitung zum Kitâb al-Amânât in Ibn Thibbons Übersetzung"), sowie im Jüdischen Literaturblatt, 1878, p. 65. Auf Landauers arabischer Ausgabe beruhen die hebräischen Emendationen von S. H. Margulies im Magazin f. d. Wissensch. d. Judentums, 1888, p. 123–33 und XVII, 1890, p. 280–88 („Kritische Bemerkungen z. Wortlaut d. Emûnôth").

[2]) Vgl. Guttmann, Religionsphilosophie des Saadia, 1882, pag. 27/28.

[3]) Den im Catal. Bodl. genannten sind hinzuzufügen die Editionen von Firschl, Leipzig 1859, von Slucky, Warschau 1864, die von Krakau 1880, sowie das bei Fürst (Bibliotheca Judaica, Leipzig 1863) aufgeführte Specimen novae editionis libri ha-Emunoth von Joh. Gagner, Oxonii 1717.

[4]) Phil. Bloch, Vom Glauben und Wissen Saadiahs, München 1879.

[5]) Jul. Fürst, Emunot we Dëot von Saadia Fajjumi, Leipzig 1845. Sogar Guttmann (l. c. p. 28) sagt von dieser „Übersetzung", „dieselbe hat, weil mit bedauernswerter Leichtfertigkeit ausgeführt, anstatt das Verständnis des Buches zu fördern, nur dazu beigetragen, die weniger kundigen Leser irre zu leiten".

ist, weil Fürst das Thibbonsche Hebräisch oft gar nicht verstanden und überhaupt ungenau übersetzt hat[1]).

Nach diesen bibliographischen Vorbemerkungen beginnen wir mit der Wiedergabe des III. Traktates. Es muß noch bemerkt werden, daß die Einteilung in Kapitel und Paragraphen von mir herrührt; sie ergiebt sich meines Erachtens mit solcher Klarheit aus dem Inhalte, daß ihre Richtigkeit wohl im Wesentlichen außer Zweifel steht. Diese Richtigkeit vorausgesetzt zeigt die Einteilung, daß Saadja seinen Stoff sorgfältig und genau vor der Ausarbeitung disponierte. Die arabischen Ziffern am Rande geben die Paginierung in der Edition Landauers wieder. In der

[1]) Man könnte bezgl. des VII. Traktates noch hierhin rechnen die — von Steinschneider im Catal. Bodl. vergessene — Diatribe, qua Judaeos de resurrectione mortuorum sententiâ errasse explicatur etc., Wittenberg 1675. Steinschneider hat wie er im Catal. Bodl. p. 2175 mitteilt, im Verein mit Dr. Borrasch eine deutsche Übersetzung der hebräischen Emûnôth nebst einem Kommentar ausgearbeitet, deren Erscheinen er aber, bis eine bessere hebräische Edition vorhanden sei, verschieben wolle. Bis jetzt ist davon ebensowenig weiteres bekannt geworden, als wie von einer Erfüllung des Landauerschen Versprechens, eine Übersetzung aus dem Arabischen zu edieren (s. seine Einleitung pag. XXI und Kaufmann in Z. D. M. G. XXXVII, 1883). Das verdienstliche Werk „Die Religionsphilosophie des Saadia, dargestellt von Dr. J. Guttmann, Göttingen 1882“ enthält keine Übersetzung der Amânât, sondern die Angabe ihres Inhalts als Grundlage der wertvollen Untersuchungen Guttmanns, aus welchen literarischen Quellen Saadja seine Kenntnis der griechischen und arabischen Philosophie geschöpft habe. Durch diese Untersuchungen hat Guttmann, obschon bei ihm noch vieles unaufgeklärt bleibt, wesentlich dazu beigetragen, die dunkle Quellengeschichte der älteren orientalisch-semitischen Philosophie zu erhellen. Bezüglich der Stellungnahme Saadjas zu den theologischen Richtungen seiner Zeit ergeben jene Untersuchungen das Resultat, daß Saadja die meiste Ideengemeinschaft mit den freisinnigen Mu'taziliten hat, aber auch manche Lehrsätze der muslimisch-orthodoxen Asch'arijja verteidigt, und überhaupt als Eklektiker das Gute nimmt, woher es kommt. Eigentümlich ist (worauf auch Guttmann l. c. p. 31 hinweist), die fast wörtliche Übereinstimmung mancher Stellen in den Amânât mit den „Lauteren Brüdern“. Da die Iḫwân es-Safâ, wenigstens in ihrer jetzigen Composition nach Dieterici (Die Philosophie der Araber etc., Einl. u. Makrokosm., Leipzig 1876, pag. 143) höchstens bis etwa 970 n. Chr. zurückversetzt werden können, so muß man die Übereinstimmung entweder durch eine gemeinsame ältere Quelle, oder dadurch erklären, daß Teile der Iḫwân älteren Ursprungs sind. — Ich habe in den Anmerkungen nur selten, und fast nur da auf literarische Quellen Saadias hingewiesen, wo ich Guttmanns Angaben ergänzen konnte.

Übersetzungsart habe ich statt einer freieren Wiedergabe der Gedanken des Autors den schwierigeren Weg gewählt, dem arabischen Wortlaut und Satzbau den deutschen Ausdruck soweit anzupassen, als es die Verständlichkeit der Übersetzung gestattete. Nur eine peinlich genaue Übersetzung kann dem des Arabischen Unkundigen den Gedankengang sowie die nationale und persönliche Eigenart des Autors in ziemlich vollständiger Weise enthüllen und so den originalen Text ersetzen. — Längere Parenthesen im saadjanischen Texte sind zuweilen durch runde ( ) bezeichnet; meine eigenen erklärenden Einschaltungen sind durch eckige [ ] kenntlich gemacht.

Dritter Traktat.

Vom Gebot und Verbot.[1]

[Kapitel I.]

[Die Arten der Gebote.]

§ 1. Vorbemerkung: Erschaffung u. Gebote sind Gottes Gnade.

1. Das was ich als Anfang dazu [zu dem Traktat] voranschicken muß, ist, daß die Erschaffung der Dinge von seiten des Schöpfers – Preis und Ehre[2] —, Güte von Ihm und Wohlthat war, weil es feststeht, daß Er von Ewigkeit ist ohne daß ein Ding mit ihm war[3]), und daß Er (wie wir am Ende des

[1]) Saadja teilt seinen Kitâb al-Amânât wal-I'tiqâdât in zehn Traktate ein. Zu Anfang werden in einer längeren Vorrede allgemein-einleitende Fragen (über die philosophische Forschung, ihren Nutzen, ihre Notwendigkeit und ihre Art und Weise) mit noëtischen Materien (über Ursachen des Zweifels und Mittel der Wahrheitserkenntnis) verbunden. Die zehn Traktate haben folgende Überschriften: I. „Darüber, daß alle Dinge geschaffen sind." — II. „Darüber, daß der Schöpfer der Dinge einer ist." — III. „Über das Gebot und Verbot." — IV. „Über den Gehorsam und die Widersetzlichkeit, und den (Willens-)Zwang und die Gerechtigkeit." — V. „Über die guten und bösen Handlungen." — VI. „Über das Wesen der Seele, und den Tod, und was darauf folgt." — VII. „Über die Wiederbelebung der Toten in dieser Welt" — VIII. „Über die Erlösung." — IX. „Über den Lohn und die Strafe im anderen Leben." — X. „Über die beste Art der Lebensführung der Menschen in dieser Welt."

[2]) Solche parenthetische Doxologien fügt Saadja nach rabbinischem und arabischem Gebrauch dem Namen Gottes oder heiliger Personen hinzu.

[3]) Der in dem Kausalsatze (لمّا) ausgedrückte und richtige Gedanke ist folgender: Die Aseität ist der Grund der Selbstgenügsamkeit Gottes; diese aber schließt ohne weiteres die Möglichkeit eines zu erreichenden Vorteils für Gott bei der Schöpfung aus. Also kann Gott nur aus freier Liebe ge-

I. Traktates[1]) in Bezug auf das Motiv des Schöpfers der Dinge erwähnt haben und wie sich auch in den [hl.] Schriften findet), der Allergütigste ist[2]), wie die Schrift sagt: „Gut ist der Herr für alles, und Seine Gnade ist auf all' Seinen Werken.“ (Ps. 145, 9.) Seine vorzüglichste Wohlthat nun gegen die Geschöpfe ist die Gabe ihres Daseins, ich meine damit, daß Er sie erschuf, während sie vorher nicht da waren, wie Er auch spricht zu den Vornehmsten von ihnen[3]): „Alle die genannt werden mit Meinem Namen, zu Meiner Ehre habe ich sie erschaffen.“ (Isai. 43, 7.) Sodann hat Er ihnen ein Mittel gegeben, mit dem sie zum vollkommenen Glück und zur vollendeten Seligkeit gelangen[4]), wie er [sc. النَّصُّ, der hl. Text] sagt: „Du wirst mich

schaffen haben. — Die Erklärung Guttmann's (l. c. p. 131/32): „Da Gott ... von Ewigkeit her und ohne einen Genossen existiert hat, so konnte er auch von niemandem gezwungen werden zur Schöpfung“ ist den Worten Saadjas zuwider, der von einem شِرْك بالله gar nicht redet; هو أزليّ لم يكن معه شيء ist vielmehr identisch mit der scholastischen Definition der Aseität: ens a se et non ab alio.

[1]) Am Schluß des I. Traktates (ed Landauer pag. 72—73) beantwortet Saadja die Frage: „Zu welchem Zweck hat der Schöpfer dieses Alles erschaffen?“ dahin, daß dieser Zweck einerseits die Offenbarung Seiner Weisheit nach außen, إظْهار الحكمة (= finis operis primarius), anderseits die Beglückung der Geschöpfe sei, نَفْع المخلوقين (= finis operis secundarius), letzteres dadurch, daß sie Ihm dienten.

[2]) Die Konstruktion des Satzes ist diese: أُقَدِّمُ أَنَّ الخالقَ كان اختراعُهُ جُودًا وأَنَّهُ جوادٌ مجيد; der Gedanke erfährt so eine Steigerung: die Schöpfung ist ein Akt der Güte, der Schöpfer selbst ist die Güte

[3]) Zu den Vornehmsten von den Geschöpfen, d. i. zu den Menschen.

[4]) Denselben Gedanken wiederholt Saadja in der Einleitung zu seiner Übersetzung des Pentateuch, wo er die dreifache Art und Weise beschreibt, wie die hl. Schrift Gottes Gebote den Menschen mitteile und anempfehle (durch Gebot und Verbot, Lohn- und Strafverheißung, Erzählung guter und abschreckender Beispiele; vgl. unten § 15). Nach der diesbezüglichen Erklärung fährt er nämlich fort: „Er sandte dieses Buch mit der Absicht, seine Diener durch diese 3 Arten zu beseligen“. In dieser theologischen These Saadjas vermißt man die psychologische Verbindung zwischen den Geboten

wissen lassen den Weg des Lebens, Sättigung mit Freuden vor Deinem Antlitz, Seligkeit zu Deiner Rechten in Ewigkeit.“ (Ps. 16, 11.) Und dies [Mittel] ist das was Er ihnen befiehlt und ihnen verbietet.

113

Einwand: Größere Gnade wäre doch die Beseligung ohne Gebote.

Zuerst wenn der Verstand diesen Satz beachtet, sinnt er darüber nach und sagt: Er ist doch imstande sie zu beseligen mit vollkommener Seligkeit und sie zu beglücken mit ewigem Glück ohne ihnen zu befehlen und ohne ihnen zu verbieten. Aber [der Verstand] sieht doch ein, daß Seine Gnade in dieser Hinsicht besser ist [1]) für sie, wegen dessen was [2]) Er an beschwerlichen Dingen von ihnen fernhält. Ich sage zur deut-

---

als objektivem Mittel der Seligkeit und der Erreichung des Zieles der subjektiven Seligkeit. Was hier noch fehlt, ist der Gedanke an die nächste Wirkung der Beobachtung der Gebote, nämlich die innere Heiligung, die sie im Menschen selbst bewirken. Um diesen Gedanken hat Bachja ibn Pakuda die jüdische Religionsphilosophie bereichert, indem er als den Zweck des Schöpfers bei der Erschaffung des Menschen die Erziehung, Prüfung und Läuterung der Seele bezeichnet, die auf solche Weise das Wesen der heiligen Engel erlange. So in Bachja (Bechai) b. Josef b. Pakuda, Choboth halebaboth (ed. J. Fürstenthal, Breslau 1836 und Ad. Jellinek, Leipzig 1846) Buch (שער) IX, Kp. 1. Der arab. Titel dieser jüdischen Ethik lautet كتاب الهداية لفرائض القلوب (Buch der Leitung für die Pflichten der Herzen), in der hebr. Übersetzung Jehuda ibn Thibbons תורת חובות הלבבות (Buch der Pflichten der Herzen). Es ist das älteste jüdische System der Moral, welches für die Entwicklung der jüd. Religionsphilosophie von großer Bedeutung wurde. Bachja behandelt seinen Gegenstand allerdings der äußern Darstellung nach mehr homiletisch als philosophisch, geht aber trotzdem, wie Jellinek in seiner Einleitung richtig bemerkt, „im Sinne rationeller Wissenschaft zu Werke . . . indem er seine Lehren in ihrer wechselseitigen Verkettung und inneren Entwicklung vorträgt“.

[1]) Besser, sc. als die Beseligung ohne Gebote. Er will sagen: Gott konnte zwar die Menschen zur ewigen Seligkeit führen, ohne ihnen im Leben gesetzliche Pflichten aufzuerlegen; aber er hat in seiner Gnade und Güte durch die Auflegung derselben den besseren Weg gewählt.

[2]) Man erwartet eigentlich zu يسقط eine Negation: لما لا; aber auch Ibn Thibbon hat an dieser Stelle nur die wörtliche Übersetzung: בַּעֲבוּר מה, sodaß der Text, obschon schwer verständlich, nicht anzuzweifeln ist. Der Sinn ist wohl dieser: Wenn Gott Seine Gebote nicht gegeben hätte, so müßte der Verstand selber über seine Pflichten gegen Gott nachdenken (vgl. p 15, [2]); vor diesem „beschwerlichen Geschäfte“ hat Er uns nun in Seiner Gnade bewahrt durch Offenbarung Seiner Gebote.

lichen Auseinandersetzung dieses Gegenstandes: Sicherlich, wenn Er als Mittel, um sie hinzuführen zur ewigen Seligkeit, ihre Thätigkeit in der Erfüllung Seiner Gebote bestimmt, so ist dies das Vorzüglichere, indem der Verstand das Urteil fällt, daß, wenn einer ein Gut erreicht hat mit Mühe, die er darum gehabt, es ihm das Doppelte gilt von dem Gut, welches erreicht hat, wer gar keine Mühe hatte und nur eine Gunst empfing; und nicht erkennt der Verstand auf Gleichschätzung zwischen beiden [1]). Da nun das Gebot derart ist, so neigte sich unser Schöpfer in Bezug auf uns zum vollkommeneren Teile [2]), damit unser Gewinn bei der Vergeltung doppelt so groß sei, als der Gewinn dessen, der keine Mühe gehabt hat, wie er [sc. der hl. Text] auch sagt: „Siehe Gott der Herr kommt mit Macht, und Sein Arm herrschet für Ihn; siehe sein Lohn ist mit Ihm, und seine Vergeltung ist vor Seinem Antlitz“ [3]). (Isai. 40, 10.)

§ 2. Das ethische Verhältnis Gottes u. der Menschen nach der Vernunft.

2. Da ich nun diese Vorbemerkung vorangeschickt, so sage ich zum Beginn: Unser Herr — Preis und Ehre — hat uns durch die Stimme Seiner Propheten wissen lassen, daß Er für uns eine Religion bestimmt hat, in der wir Ihm gläubig seien, welche Gesetze enthält, die Er uns auferlegt hat, die wir bewahren und erfüllen müssen aufrichtig; so ist Sein Ausspruch: „An diesem Tage hat der Herr dein Gott dir befohlen zu er-

---

[1]) D. h., das vernünftige Denken sagt uns, daß das subjektive Glück der beiden supponierten Menschen nicht gleich groß sein werde; wer sein Glück mit eigener Mühe sich erwirbt, findet eine größere Befriedigung in der Erlangung desselben

[2]) Die „Teile“ sind wiederum die beiden supponierten Fälle. Da die Gebote solche beseligende Folgen haben, so zog Gott vor, sie uns zu geben, anstatt uns ohne positives Gesetz selig werden zu lassen.

[3]) פְּעֻלָּה (Vulgata = opus) ist mit „Vergeltung“ zu übersetzen, denn dafür spricht nicht nur die größere Klarheit des Parallelismus: יָבוֹא בְחָזָק || זְרֹעוֹ מֹשְׁלָה + שְׂכָרוֹ || פְּעֻלָּתוֹ, sondern auch, was Saadjas Auffassung anbetrifft, seine arabische Übersetzung des Buches Isaias (ed. Hartw. Derenbourg u. Mayer-Lambert, Oeuvres complètes de Saadia, vol. III, Paris 1896): ياتيكم بشدة امر وقدرته بسلطان هوذا اجركم عنده وثوابكم بين يديه Die Beweiskraft des Verses dürfte für Saadja darin liegen, daß durch die 2 Ausdrücke „Lohn und Vergeltung“ auf den oben genannten „doppelten“ Gewinn bei der Vergeltung hingewiesen sei.

füllen diese Gesetze und Rechte: du sollst sie bewahren und thun mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele.“ (Deut 26, 16.) Und Seine Propheten haben mit Bezug auf diese Gesetze Zeichen und Wunderthaten verrichtet; daraufhin haben wir sie sogleich bewahrt und danach gethan, dann [1] [aber] gefunden, auch die Vernunft verlange, daß uns Gesetze gegeben werden, und gestatte nicht, daß wir uns selbst überlassen werden [sc. ohne Gesetze]. Es ist nun angemessen, daß ich erkläre, was das vernünftige Nachdenken in dieser Beziehung an Dingen und Arten [sc. der Gesetze] als notwendig ergiebt, indem ich sage, die Vernunft fordere, daß jedem Wohlthäter entspreche entweder ein [wiedervergeltendes] Wohlthun, wenn er [sc. der erste Wohlthäter] 114 dessen bedarf, oder ein Danksagen, wenn er des Entgeltes unbedürftig ist. Da nun dies zu den allgemeinen Vernunftforderungen gehört, so ist es nicht geziemend, daß der Schöpfer — Preis und Ehre — sie [sc. die Vernunft] sich selbst überlasse [2])

---

[1]) Mit der Bemerkung, er habe die Offenbarung sogleich als wahr angenommen, und darauf durch Nachdenken sie begründet, beabsichtigt Saadja einen Gegensatz auszudrücken, den er an einer andern Stelle ausführlich bespricht. In seiner Einleitung nämlich zu den Amânât führt er gegen die Nützlichkeit der philosophischen Untersuchungen den Einwand an, daß doch die Weisen Israels davor gewarnt hätten mit den Worten (Chagiga fol. 11 b): „Wer über 4 Dinge nachdenkt, wäre besser nicht auf die Welt gekommen, und zwar was oben, was unten, was vorher und was nachher sei.“ Diesem Einwand stellt er dann Stellen der hl. Schrift entgegen (Isai. 40, 21; Job 34, 4) und löst die Schwierigkeit in der Weise, daß es allerdings sündhaft sein würde, mit Beiseitesetzung der Offenbarung sich auf seine eigene Spekulation zu verlassen; hingegen sei das Forschen nach der Wahrheit erlaubt und zu empfehlen, wenn die gläubige Annahme der Offenbarung vorangehe; der Zweck des Forschens sei dann, die geoffenbarte Wahrheit klarer zu erfassen und sie gegen fremde Angriffe zu verteidigen (s. Landauer's Edition pag. 21—22). Vgl. auch Traktat II (l. c. pag. 79), wo er von den göttlichen Attributen قادر, حيّ, واحد etc. handelt: „Wir haben es sogleich [als Offenbarung] angenommen, bis daß es uns auch durch die philosophische Untersuchung gewiß wurde“; ebenso Traktat IV (l. c. pag. 147): „Wir nahmen sie [sc. die Lehre von der Willensfreiheit] an, dann aber forschten wir durch die Kunst der philosophischen Forschung.“

[2]) Obschon auch das von Landauer gebotene يمهل (IV = lente et quiete egit) einen ähnlichen Sinn ergeben würde, so empfiehlt es sich doch

in Sachen Seiner eigenen Person [1]), sondern Er muß Seinen Geschöpfen gebieten, Ihm zu dienen und Ihm zu danken dafür, daß Er sie geschaffen. Die Vernunft verlangt ferner, daß der Weise nicht gestatte, Ihn zu lästern und zu schmähen, folglich verlangt die Vernunft auch, daß der Schöpfer dies verhindere bei Seinen Geschöpfen, daß sie Ihm damit begegnen. Weiter verlangt die Vernunft, daß Er die Geschöpfe abhalte, daß einige von ihnen anderen Unrecht thun in irgend einer Art des Unrechtthuns, folglich verlangt sie auch, daß der Allweise ihnen das nicht erlaube. Weiter erlaubt die Vernunft [2]), daß der Weise einen Arbeiter arbeiten lasse in irgend einer Sache, indem er ihm dafür seinen Lohn giebt [3]), mit dem Zweck, ihn seinem Vorteil entgegenzuführen, besonders wenn das nützlich für den Arbeiter und nicht schädlich für den ist, der arbeiten läßt.

تهمله zu lesen (statt يهمله): d. h. „sie, [die Vernunft] sich selbst zu überlassen“, weil kurz vorher, p. 113 lin. 2 a. i. إهمالنا an einer ganz analogen Stelle steht, und Ibn Thibbon beide Male das Wort עזב gebraucht.

[1]) Sinn: Gott kann seine Ehre und seine Ansprüche auf Dankbarkeit nicht dem Belieben der Menschen überlassen, sondern muß verlangen (und thut es eben durch die Stimme der Vernunft), daß die genannte allgemeine Vernunftforderung auch ihm gegenüber beobachtet werde.

[2]) Es ist ein Mißverständnis von Guttmann, wenn er meint, daß in diesem vierten Satze schon von der II. Klasse, den „gehörten“ oder Offenbarungs-Geboten, die Rede sei, denn Gottes Lohn ist nach Saadia nicht auf diese beschränkt, sondern wird ebensosehr dem Gehorsam gegen die Vernunftgebote zuteil. Saadia giebt hier vielmehr eine Partition des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch nach folgendem Schema:

Verhältnis des Menschen zu Gott:	I.	positive Pflichten der Gottesverehrung,
	II.	negative „ „ „
„ der Menschen zu einander:	III.	Gebot der Nächstenliebe (hier negativ aufgestellt, pag. 115 lin. 4 aber auch positiv als Liebe des Gläubigen zu seinem Bruder).
„ Gottes zum Menschen:	IV.	die Belohnung des Gehorsams.

Die Rücksicht auf die Klassifizierung der Gebote in Vernunft- und Offenbarungsgebote beginnt daher nicht, wie Guttmann will, schon an dieser Stelle (bei IV), sondern erst weiter unten, pag. 114 lin. 3 a. i.

[3]) D. h. es entspricht der Vernunft, daß Gott den Menschen für seine Leistungen in der Erfüllung der Vernunftgebote belohne.

Wenn wir nun diese 4 Arten zusammenfassen, so ergiebt sich: ihre Summe sind die Gebote, die uns unser Herr befohlen hat, und zwar: Daß Er uns verpflichtet, Ihn kennen zu lernen, Ihm zu dienen und Ihm aufrichtig ergeben zu sein, wie der Prophet sagt: „Und du mein Sohn Salomo, erkenne den Gott deines Vaters und diene ihm mit ganzem Herzen und mit willfähriger Seele“ [1]). (I Chron. 28, 9.) Dann verbietet Er uns, Ihm zu begegnen mit gemeiner Schmähung, obgleich sie Ihm keinen Schaden zufügt, sondern weil es nicht Sache des Weisen ist, sie zu gestatten, wie es heißt: „Jeder, der fluchet seinem Gott, wird seine Sünde büßen.“ (Lev. 24, 15.) Und Er gestattet nicht den Einen von uns ungerecht zu sein gegen die Anderen und sie zu unterdrücken, wie er sagt: „Ihr sollet nicht stehlen und sollet nicht lügen und sollet nicht täuschen, niemand seinem Nächsten gegenüber.“ (Lev. 19, 11.)

§ 3. Die erste Klasse der Gebote: Vernunftgebote.

3. Diese 3 Arten [2]) und was mit ihnen zusammenhängt sind die erste Klasse von den beiden Klassen [3]) der Gebote. Zu

[1]) Dieselbe Stelle zieht auch Bachja als Schriftbeweis an, nachdem er zuvor aus der Vernunft bewiesen, daß jeder nach dem Grade seiner geistigen Fähigkeiten Gottes Wesen und Eigenschaften philosophisch betrachten und erforschen müsse. Er fügt dann noch eine der thalmudischen Exegese entnommene Mahnung hinzu und schließt mit den Worten: „So ist denn aus der Vernunft, Schrift und Überlieferung bewiesen, daß wir die Pflicht haben, über alles nachzusinnen, was unser Verstand erkennen kann (l. c. Buch I, Kap. 3, ed. Fürstenthal, p. 7 b—8 b). — Auch Joseph ibn Zaddik benutzt die Stelle I Chron. 28, 9, mit der er sein Werk ס׳ עולם הקטון (Mikrokosmos) einleitet: Auf dem biblischen Gebote, Gott zu erkennen und ihm zu dienen baue sich das Streben nach dem höchsten Gute auf. (Ed. Jellinek, Leipzig 1854. p. 1.)

[2]) Wenn Saadja hier nur von 3 Arten spricht, während er soeben 4 genannt hat, so rührt das daher, daß er das eine Mal die (3) Arten der (Vernunft-) Gebote meint, während er das andere Mal erörtert, was die Vernunft über das ethische Verhältnis Gottes und der Menschen lehrt, wobei natürlich auch das Verhältnis Gottes zum Menschen (als „vierte Art“) zur Sprache kommt.

[3]) Die „Vernunftgebote“ und die „gehörten“ (Offenbarungs-)Gebote sind bei Saadja konstante termini und bilden eine Division der Gebote, die jede dritte Klasse ausschließt. In seinem (verlorenen) großen Commentar zur Thora hat er speziell über die zweite Klasse ausführlich gehandelt, wie aus einer Bemerkung in seiner kürzeren Einleitung zur Thora erhellt (s. m. Abhandlung: Die Vorrede Saadja Gaons zu seiner arab. Übersetzung des Penta-

der ersten [1]) gehört, demütig zu sein gegen Ihn, Ihm zu dienen und vor Ihm zu beten [2]) und was dem ähnlich ist und alles gemäß der Schrift [3]). Zur zweiten gehört, keinen [Gott] neben
115 Ihn zu setzen, und daß man nicht lügnerisch bei Seinem Namen

---

teuch, in der Tübinger Quartalschr. 1901, S. 537). Über denselben Gegenstand hat Saadja noch ein besonderes Buch geschrieben, von dem sich aber nur der Titel (كتاب القيام على الشرائع السمعية) in einem cod. ms. des Saadjanischen Jezîrâ-Kommentars erhalten hat (s. m. Schrift De Saadiae vita etc., p. 26 27). Daß die Unterscheidung dieser 2 Klassen und die bezgl. termini durch Saadja in die jüdische Philosophie eingeführt sind, s. bei Guttmann (l. c. p. 135, 2.), der zugleich den Ursprung der termini als mu'tazilitisch bezeichnet. Unter den späteren jüdischen Philosophen, die diese Einteilung aufgenommen haben, ist besonders Bachja zu nennen, der ihre Begründung nach einer Seite hin vervollständigt, die Saadja nicht berührt. Er stellt zunächst die Thatsache fest, daß die hl. Schrift, also das positive Gesetz, auch eine große Zahl von Vernunft-Geboten enthalte. Diese gelten, und das sagt auch Saadja, für den ungebildeten Teil der Menschen als Schriftgebote; sobald aber der gebildete, denkende Mensch sie als natürliche Postulate der Vernunft erkannt hat, haben sie bei Saadja ihren Charakter als Schriftgebote für den denkenden Menschen, den Philosophen, verloren, während Bachja ihnen eine doppelte Verbindlichkeit zuerkennt, eine natürliche und eine auf der Auktorität des positiven Gesetzes beruhende. S. Bachja, Choboth halebaboth, Buch III, Kap. 3, ed. Fürstenthal, p. פח a. Über die muslimische Einteilung der Gesetze in عقليات und سمعيات s. Schreiners Arbeit (Z. D. M. G. 1888, Bd. XXXXII) „Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern", p. 635, Anm. 3.

[1]) Ergänze: „jener 3 Arten". Das Suffix in منْها ist auf فُنُون zu beziehen, obwohl Saadja pag. 115 lin. 1 die dritte Art mit dem Ausdruck: القسم الثالث einleitet, wo man الفَنّ erwarten sollte. قسم und فنّ sind aber nicht korrelative Termini von fester Bedeutung, wie etwa genus und species in der Scholastik, (wohl قسم in Relation zu نَوْع und صِنْف, s. Ǵorǵânîs Ta'rifât, ed. Fluegel, Leipzig 1845, pag. 182), sondern ihre Bedeutung muß sich aus dem Zusammenhang ergeben. Wenn Saadja freilich hier fast noch in ein und demselben Satze die beiden Wörter promiscue gebraucht, so dient das durchaus nicht der Klarheit und dürfte auf einen Schreibfehler zurückzuführen sein.

[2]) Vgl. Dozy l. c. II, p. 425: قيام الليل, passer la nuit en prières; so namentlich: passer les nuits du mois رَمَضان en prières.

[3]) Wie es in der Schrift enthalten ist, d. h. alle einzelnen Vernunftgebote werden nach Saadja in der hl. Schrift aufgeführt.

schwöre, und daß Er nicht mit niedrigen Eigenschaften geschildert werde, und was dem ähnlich ist, und alles gemäß der Schrift. Mit der dritten Art ist verbunden die Übung der Wahrheit, des Rechten und Billigen und der Gerechtigkeit, den Menschenmord zu unterlassen, das Verbot des Ehebruchs, des Diebstahls, des Betruges, der Täuschung, und daß der Gläubige seinen Bruder liebe, wie er sich selbst liebt [1]), und alles was mit diesen Dingen zusammengehört, und alles gemäß der Schrift. Und jede dieser Arten, welche geboten ist, — es ist unserer Vernunft eingepflanzt, sie schön zu finden; und jede der Arten, die Er verboten hat, — es ist unserer Vernunft eingepflanzt, sie häßlich zu finden, wie die Weisheit sagt, die den Verstand bedeutet: „Denn Wahrheit redet meine Kehle, und meiner Lippen Abscheu ist das Böse". (Prov. 8, 7.)

§ 4. Die zweite Klasse der Gebote: Schriftgebote

4. Die andere Klasse [2]) sind Dinge, über deren inneres Schönsein und inneres Schlechtsein die Vernunft kein Urteil

[1]) Während Saadja die Reihe der Pflichten, die sich aus dem Verhältnis der Menschen zu einander ergeben, mit der Nächstenliebe schließt, stellt Abraham ben David, einer der größten jüdischen Scholastiker, das Gebot der Liebe an die Spitze und leitet alle anderen Pflichten gegen die Mitmenschen daraus ab. Er sagt darüber (Emunah Ramah, ed. Simson Weil, Frankfurt a. M. 1852, S. 130): „Was das Gemeinwohl betrifft, so erteilt die Thora zur Beförderung desselben die allerzweckmäßigsten Vorschriften, als erstens: den Nächsten wie sich selbst zu lieben. Dazu gehört: Aufrichtigkeit im geschäftlichen Verkehr, redliches Maß und Gewicht, keine Zinsen zu nehmen, den Armen nicht zu pfänden, Verlorenes zurückzugeben, die Kranken zu besuchen, die Toten zu begraben, . . . dem Taglöhner am Tage seiner Arbeit zu zahlen, den Fremdling zu lieben und ihn zu ernähren" u. s. w. Er fügt noch eine Reihe weiterer biblischer Gebote hinzu über das Verhalten gegenüber dem Notleidenden, den Schuldnern, den Sklaven, und schließt: „Wenn man diese und ähnliche Stellen genau prüft, so wird man kein Ergebnis der Philosophie darin vermissen, denn alles, was die praktische Philosophie lehrt, ist in der Thora am vollkommensten enthalten, denn von ihr gingen die Philosophen aus und zu ihr kehren sie wieder zurück."

[2]) Den bei Saadja durch die Bezeichnung der Schriftgebote als „Zweite Klasse" angedeuteten Gedanken hat Jehuda ha-Levi in seinem Buch Kusari Buch II § 47—48 eingehend begründet. Er läßt in dem Dialog zwischen dem König von Kusar und seinem jüdischen Lehrer ersteren den Gedanken aussprechen, daß es für die rechte Frömmigkeit nicht auf Ceremonialgesetze, sondern nur auf die ethischen Forderungen der Vernunft ankomme. Selbst Deut. 10, 12 sage: „Was verlangt dein Gott von dir, als ihn zu fürchten," und ähnlich Micha 6, 8: „Was fordert der Ewige von dir, als daß du Recht

giebt; unser Herr hat uns zu ihnen ein Gebot und Verbot hinzugegeben, um unsern Lohn und unsere Glückseligkeit dadurch zu vermehren, wie er sagt: „Dem Herrn gefiel es um Seiner Gerechtigkeit willen, Er machte groß das Gesetz und machte herrlich.“ (Isai. 42, 21.) Darum ist das Gebotene davon schön und das Verbotene davon schlecht unter dem Gesichtspunkt, daß Gott damit gedient wird; indem sie [aber, sc. die Dinge der zweiten Klasse,] im zweiten Zustand mit der ersten Klasse zusammenhängen [1]),

übest und Gnade liebest?“ Darauf erwidert der jüdische Meister: Es gebe ein Vernunftgesetz und ein göttliches Gesetz. Ersteres sei älter und verpflichte alle Menschen, auch Israel; letzteres gehöre Israel als dem auserwählten Volke allein, und stelle somit ein höheres Gesetz dar. Das Vernunftgesetz sei die notwendige „Vorbereitung und Grundlage des göttlichen Gesetzes, und somit setze auch die Beobachtung des positiven Gesetzes die des Vernunftgesetzes voraus. In jenen Schriftstellen habe Gott dem von ihm geistig abgefallenen Volke sagen wollen: Israel möge nicht glauben, daß die rechte Beobachtung der Opfergesetze möglich sei, so lange die Vernunftgesetze mißachtet würden; denn „wer an diesen nicht hält, wie wird er an Opfern und andern (Vorschriften) halten, die die Vernunft ebensowenig notwendig findet, als verwirft?“ Und umgekehrt: „Ist es wohl denkbar, daß der Israelit bloß Recht übe, Gnade liebe (Micha 6, 8), aber die Beschneidung, den Sabbat, die Gesetze des Pesach und andere vernachlässige — und glücklich sei?“ Kusari ed. David Cassel, Leipzig 1853, p. 152—154.

[1]) Die etwas schwierige Stelle ist von Guttmann l. c. p. 136 unrichtig aufgefaßt, und auch die von ihm in der Anmerkung angeführte Übersetzung seines Kollegen Simonsen, (der für Guttmanns Werk den arab. Text verglich), ist nicht zu empfehlen, da man في الحال الثاني wohl kaum mit „indirekt“ übersetzen kann. Die Grundbedeutung von حال = Zustand ist umsomehr festzuhalten, als Saadja hier und später (s. u. § 7) eine doppelte Zuständlichkeit der positiven Gebote ausdrücklich unterscheidet (sc. die Indifferenz des gebotenen Dinges an sich und die moralische Spezifizierung desselben durch das Gebieten Gottes). Die ganze Stelle hat demnach folgenden Sinn: Die an sich, في الحال الأوّل, indifferenten Dinge werden dadurch, daß Gott sie zu Seinem Dienste fordert oder verbietet, gut oder schlecht, und treten so فِى آلْحَالِ آلثَّانِى. In diesem zweiten Zustand nun stimmen sie mit der ersten Klasse (d. h. mit den Vernunftgeboten) darin überein, daß alle unter den Begriff *mandatum* fallen. Wie nun die Vernunftgebote sub ratione mandati von der Vernunft begründet und bewiesen werden können, so müssen auch die „gehörten Gebote“, mandata positiva, von der Vernunft begründet werden können. Da diesen aber nur secundum quid die ratio mandati zukommt (nämlich erst في الحال الثاني), so ist auch ihre Begründung nur eine solche secundum quid, nämlich جُزْئِيَّة.

so ist es trotzdem [1]) unbedingt notwendig, daß jenen [gebotenen und verbotenen Dingen der zweiten Klasse] beim Nachdenken eine teilweise Nützlichkeit zukomme und eine geringfügige Begründung auf dem Wege der Vernunfterkenntnis, ebenso wie der ersten Klasse eine große Nützlichkeit und eine starke Begründung auf dem Wege der Vernunfterkenntnis zukommt.

§ 5. Nähere rationelle Begründung (einiger Gebote) der ersten Klasse.

5. Es ist geziemend, daß ich als Erstes voransetze die Besprechung über die Vernunftgebote. Ich sage nun, die Verhinderung des Blutvergießens zwischen den vernünftigen Wesen gehört zu den Vernunftforderungen [aus dem Grunde], daß man sich das nicht erlaube, und [daß nicht] infolgedessen die Einen die Andern vernichten: ferner liegt darin [sc. im Blutvergießen] dadurch daß sie Schmerz empfinden eine Beseitigung dessen, was der Allweise mit ihnen im Sinne hatte, und somit trennt das Töten sie von der [Erreichung] des Zweckes, wozu Er sie geschaffen und wozu Er sie verwendete. Und das Verbot des Ehebruchs gehört zu den Vernunftforderungen [aus dem Grunde], damit die Menschen nicht wie die Tiere werden, sodaß der Einzelne seinen Vater nicht kennt; ferner damit er ihm vergeltend wohlthue dafür, 116 daß er [sc. der Vater] ihn erzogen hat, und damit der Vater ihn zum Erben dessen, was er für ihn als Lebensunterhalt vorgesehen hat, machen möge, wie [der Sohn] von ihm das Sein [schon] geerbt hat; und damit er seine übrigen Verwandten kennen lerne, Vaters- und Muttersbrüder, und sich entschließe, was er für sie an zärtlicher Liebe thun könne. Auch gehört zu den Vernunftforderungen das Verbot des Diebstahls, weil, wenn er erlaubt wird, einige Menschen sich ganz verlassen würden auf den Diebstahl des Vermögens der andern, und [weil sie somit] das irdische Gut nicht in gutem Stand erhalten und kein Vermögen erwerben würden; sondern wenn jeder sich darauf verließe, würde sogar der Diebstahl [als solcher] aufhören, weil das Besitztum aufgehört hätte, da durchaus kein

[1]) مَعَ ذٰلِكَ = trotzdem, sc. obwohl sie nicht an sich und der Vernunft nach, sondern nur لِمَوْضِعِ آلتَّعَبُّدِ und durch positive Bestimmung gut oder schlecht sind.

Ding zum Stehlen sich fände. Und es gehört zu den Vernunftforderungen, ja zu ihren Grundlagen, die Wahrheitsaussage und die Unterlassung der Lüge; denn die Wahrheit ist die Aussage über eine Sache so, wie sie ist und gemäß ihrem Zustand, und die Lüge ist die Aussage über eine Sache nicht, wie sie ist und nicht gemäß ihrem Zustand; wenn nun die Sinneserkenntnis sich darauf [sc. auf eine Sache] richtet, und sie irgendwie beschaffen findet, und die Seele eine andere Beschaffenheit davon aussagt, so stehen sich die beiden Aussagen in der Seele widersprechend gegenüber, und sie [die Seele, d. h. die Vernunft] erkennt aus der gegenseitigen Ausschließung der beiden das Verbotensein.

§ 6. Einwand der Epikuräer.

6. Dann sage ich, ich habe Menschen gesehen, die glaubten, daß diese vier Hauptarten der Verbote nicht verboten seien, sondern das Verbotene ist bei ihnen das, was ihnen Schmerz und Kummer macht, und das Sittlich-Gute ist bei ihnen das, was ihnen Vergnügen macht und sie besänftigt. Ich habe nun gegen diese Sentenz eine weitläufige Widerlegung zu geben im IV. Traktat, beim Kapitel von der Rechtschaffenheit[1]; aber ich will hier einen Hauptpunkt davon anführen, indem ich sage, daß der, welcher diese Ansicht hat, alles was ich hier zum Beweise beigebracht habe, aufgiebt, und wer das aufgiebt, der ist ein Unwissender, und seine Belästigung hört für uns auf. Trotzdem will ich mir nicht genügen lassen, bis ich ihn genötigt habe zu sich-widersprechenden und sich-ausschließenden [Konsequenzen]. Ich sage also, daß die Tötung des Feindes zu dem

---

[1]) Zu Anfang des IV. Traktates stellt Saadja die These auf, daß der Mensch über alle andern geschaffenen Wesen erhaben, und der Mittelpunkt und Pol der sichtbaren Welt sei (wozu er I. Sam. 2, 8 und Prov. 10, 25 anzieht; s. Landauers Edition p. 147). Bei der Widerlegung der diesbezüglichen Einwände kommt er auf die Unvollkommenheiten, die der menschlichen Natur zeitweilig oder dauernd anhaften, zu sprechen, und erklärt z. B., daß die Krankheiten den Zweck haben, uns zur Reue und Unterwerfung unter Gottes Willen anzuleiten (Job 33, 19; ed. Landauer pag. 149); daß ferner das Schmerzgefühl dazu diene, uns die Strafen der Ewigkeit lebhaft zu vergegenwärtigen (so lehre erst der irdische Schmerz des Brennens die Furchtbarkeit der ewigen Feuerstrafe, Malach. 3, 19, ed. Landauer ibid.); und daß die Begierden und Triebe der Natur von Gott eingepflanzt seien, damit er sie durch seine Vernunft beherrsche. (Landauers Edition ibid.)

gehört, was den Tötenden ergötzt und dem Getöteten Schmerz bereitet; und daß das Wegnehmen irgend eines Eigentums und irgend einer Ehefrau zu dem gehört, was den Nehmenden ergötzt, und dem darum Beraubten Schmerz bereitet. Also müßte nach der Meinung dessen, der jene Ansicht hat, jede von diesen beiden Handlungen Vernunft und Unvernunft zugleich sein; Vernunft, weil sie ergötzt den Tötenden und den Stehlenden und den Ehebrecher, und Unvernunft, weil sie dem Gegner davon Schmerz bereitet. Jede Ansicht aber, die auf Gegensatz und innern Widerspruch stößt, die ist hinfällig. Ja dieser innere Widerspruch kann sich über die beiden [Gegensätze] in einer Person vereinigen, wie Honig, in den etwas Gift gefallen ist; dann gehört das Essen desselben zu dem, was ergötzt und tötet, und das ist dann notwendigerweise Vernunft und Unvernunft zugleich. 117

§ 7. Nähere rationelle Begründung einiger Gebote der zweiten Klasse.

7. Danach sage ich, daß die zweite Klasse das ist, was nach der Vernunfterkenntnis indifferent ist, und erst das Gesetz bringt mit sich das Gebotensein des Einen und das Verbotensein des Andern, und läßt das Übrigbleibende als indifferent in seinem Zustande[1]); das ist zum Beispiel die Auszeichnung eines Tages

[1]) In der Einleitung seines Kommentars zu den Proverbien (ed. J. Derenbourg, Paris 1894) definiert Saadja diese Klasse der Gesetze so: الشرائع التى جاء بها الرسول [i. e. Moses] . . . من طهارة וגו'" Vgl. Steinschneider, Catal. Bodl. 2166/67. — Saadja unterscheidet also 3 Arten menschlicher Handlungen: 1. Indifferente Handlungen, 2. Naturgesetzliche Handlungen (den Vernunftgeboten oder -Verboten entsprechend), 3. Schriftgesetzliche Handlungen (den ausschließlich positiven Geboten oder Verboten entsprechend). Vom ethisch-philosophischen Standpunkte aus ist diese Division vollständig; in biblisch-exegetischer Hinsicht ist aber, der späteren jüdischen Spekulation zufolge, dabei übersehen, daß die Bibel auch ausdrücklich erlaubte Handlungen kennt, daß also die dritte Klasse zweiteilig sei: Schriftgesetzliche ge- oder verbotene und erlaubte Handlungen umfassend. Diese Gedanken hat Bachja ausgeführt, indem er neben der ethischen Einteilung, die oben pag. 17, Anm. 3 erwähnt wurde, eine exegetische Einteilung der gesetzlichen menschlichen Handlungen hergehen läßt. Danach „zerfällt die hl. Schrift bezüglich der menschlichen Handlungen in 3 Teile“: 1) Gebotene Handlungen, die ihrerseits sich teilen in Ausübung innerer und äußerer Pflichten. 2) Verbotene Handlungen, mit derselben Untereinteilung. 3) Erlaubte Handlungen, bei denen Dreierlei zu unterscheiden ist: das Genügende, das Zuviel und das Zuwenig. So Bachja l. c. Buch III, Kap. 4, ed. Fürstenthal, p. מב b ff.

unter Tagen, z. B. des Sabbats und der Feste, und die Auszeichnung eines Menschen unter den Menschen, z. B. des Propheten und des Priesters, und das Verbot des Essens einiger Speisen, und das Verbot sich einigen Personen zu nähern, und das Ausscheiden aus der Gemeinschaft sogleich nach einigen Ereignissen wegen Unreinheit. [Was] diese Grundprinzipien [angeht] und was von ihnen abgeleitet wird und was mit ihnen zusammenhängt, so fand ich, — obgleich der größere Grund [zu ihrem Gebotensein] darin liegt, daß sie als Gebot unseres Herrn angenommen werden, und daß wir dadurch [1]) unserm Nutzen entgegengeführt werden, — doch für die Mehrzahl von ihnen teilweise Nützlichkeitsgründe [2]). Und so will ich denn einige davon begründen, während ich zugleich bekenne: die Weisheit dessen, der gepriesen und erhaben ist, geht über dieses hinaus [3]).

---

[1]) Sc. durch das gehorsame Annehmen des Gebotes.

[2]) Nach Josef ibn Zaddîk beruht es nur auf der Schwäche unserer Vernunft, wenn die Begründung der Schriftgebote nicht immer klar erkannt wird; denn, sagt er, „es giebt keines unter ihnen, in welchem nicht ein tiefes Geheimnis und ein feiner Gedanke liege", (שאין אחת מהן שאין לה סוד דק ועניין דק); vid. Mikrokosmos etc., IV. Abschnitt (מאמר), ed. Jellinek, p. 61.

[3]) Der hier ausgesprochene Gedanke, daß der Mensch trotz allen Nachdenkens nicht den ganzen Umfang der göttlichen Absichten, die den Geboten zu Grunde liegen, erforschen könne, wird durch eine bei Maimonides erwähnte Legende des Midrâsch illustriert, wonach Salomo aller Gebote Grund und Zweck durchschaut habe mit Ausnahme des auf die Rote Kuh bezüglichen Gebotes. (S. Maimûnî im Führer der Verirrten, III, cp. 26, in der Edition von Munk, pag. נח und 205). Maimonides selbst widmet der Frage nach dem Zweck der Gebote einen größeren Teil seines genannten Werkes. Nach ihm ist die Unterscheidung zwischen Geboten mit Zweck, משפטים, und solchen ohne erkennbaren Zweck, חקים, eine rein subjective, sofern wir nämlich den Zweck davon einsehen oder nicht (l. c. III, cp. 26). Es gebe freilich geistesschwache Menschen, die gerade in dem Fehlen des Zweckes die Göttlichkeit der Gebote erkennen wollten, indem sie in folgender Weise argumentierten: Wenn die Gebote einen sichtlichen Zweck und Nutzen hätten, so wäre es leicht denkbar, daß sie von Menschen gegeben wären; wenn sie aber ohne erkennbaren Zweck sind und keinen Vorteil enthalten, so ist es klar, daß sie nur von Gott kommen können, da die menschliche Reflexion nicht zu so etwas gekommen wäre. Zur Widerlegung der Vertreter dieser Ansicht bemerkt Maimonides: Also hielten sie den Menschen für vollkommener, als seinen Schöpfer, da sie nicht dem Menschen, wohl aber Gott ein Handeln ohne Zweck zusprächen

Rücksichtlich des Nutzens der Auszeichnung einiger Zeit durch Unterlassung der Arbeiten, so liegt darin zunächst ein Gewinn der Ruhe von den zahlreichen Mühen; dann, daß man [es] erreiche, Anteil [zu nehmen] am Wissen und am öfteren Gebet, und daß die Menschen freie Zeit haben, einander zu treffen, indem sie zusammenkommen und sich dabei besprechen über Dinge ihrer Religion, und öffentliche Bekanntmachungen betreffs derselben ausrufen [1]), und was sonst dahin gehört. Zum Nutzen der Auszeichnung eines besonderen Menschen gehört, daß die Mitteilung [einer Lehre] sicherer von ihm angenommen werde, und daß er um seine Fürsprache angegangen werde, und daß die Menschen [durch ihn] im Thun guter Werke ermuntert werden, auf daß sie eine ähnliche Stufe erreichen, wie er [2]), und daß er sich bekümmere um die Vervollkommnung der

---

(l. c. III, cp. 31, ed. Munk. pag. סח und 247). Seine eigene Ansicht, die er dann weitläufig erklärt und begründet, geht dahin, daß man wohl den Zweck eines Gebotes in seiner Allgemeinheit (جُمْلَةً) ergründen könne, z. B. den Zweck eines Opfers, daß dagegen die Einzelbestimmungen bezüglich der Zeit, der Beschaffenheit (Farbe u. s. w.) des Tieres rein zufälliger Natur seien.

[1]) Noch jetzt werden in manchen Gegenden (besonders in Polen) in den orthodoxen Synagogen alle Gemeinde-Angelegenheiten öffentlich bekannt gemacht. Ibn Thibbons Übersetzung יַכְרִיזוּ hat zwar außer der Bedeutung des Bekanntmachens auch noch die des Predigens, und so fassen es auch einige jüdische Autoren an dieser Stelle auf, aber mit Unrecht, da das arabische Wort diesen Sinn wohl nicht hat.

[2]) Eine ähnliche Stufe, nämlich in der sittlichen Vollkommenheit. Daß letztere nicht nur im Thalmud, sondern auch bei allen jüdischen Religionsphilosophen als eine notwendige Vorbedingung für die Berufung zum Prophetenamte angesehen wurde, erwähnt auch Maimonides, der überhaupt drei Vorbedingungen aufstellt, (nämlich eine gut veranlagte Phantasie, vortreffliches Erkenntnisvermögen und hervorragende sittliche Güte, l. c. II, cp. 32, bei Munk pag. עב b und 259 seq.), und über die Ansichten Anderer berichtet, daß selbst die, welche die beiden ersten (natürlichen) Vorbedingungen leugneten, doch ausnahmslos die Notwendigkeit der ethischen Güte zugäben (l. c. ibid., bei Munk pag. עג und 260). Worin letztere hauptsächlich bestehen müsse beim Propheten, erörtert Abraham ben David in der Ha-Emuna ha-rama ed. Weil, pag. 94: „Die Haupttugenden aber, die vor allem von einem Propheten gefordert werden, sind Rechtlichkeit und Demut. Beide zeigten sich in dem Charakter des ersten der Propheten (Moses) sogleich beim Anfange seines Auftretens. Die Rechtlichkeit wird bestätigt in jenen Worten: Und er sprach zu dem Bösewichte: Warum schlägst du deinen Nächsten?

Menschen, weil er dazu geeignet ist; und was [sonst] nach dieser Richtung geht. Und zum Nutzen des Verbotes, einige Tiere zu essen[1]) gehört, daß er [sc. der Mensch] sie nicht gleichsetze[2]) dem Schöpfer, da es nicht angehen würde, daß Er frei gäbe ein Essen dessen, was Ihm gleich ist, und nicht [angehen würde], daß es [sc. das Essen dessen, was Gott gleich ist] ihn [den Menschen] verunreinigte; und aufdaß der Mensch nicht etwas davon anbete, da er doch unmöglich anbeten kann, was Er ihm als Nahrung gegeben hat, und was Er für ihn als verunreinigend bestimmt hat. Und betreffs der Nützlichkeit des
118 Verbotes, gewissen Frauen beizuwohnen: was die Frau eines

---

(Exod. 2.) Von seiner Demut aber legt folgende Stelle Zeugnis ab: Der Mann Mose war demütiger, als jeder andere Mensch. Überhaupt, wenn man den Psalm Davids prüft: „Herr, wer darf in deinem Zelte wohnen?", so wird man finden, daß sämtliche dort geforderte Eigenschaften auf Rechtlichkeit und Demut abzielen."

[1]) Dadurch, daß der Genuß einiger Tiere verboten wurde, waren eo ipso alle übrigen Tiere zum Essen freigegeben; eine dritte Art von Tieren giebt es dann nicht. Saadja unterscheidet nun einen doppelten Grund oder Zweck für jenes Verbot: 1. damit die Menschen sich Gott nicht in Tiergestalt vorstellten, لئلّا يشبّهه; 2. damit sie nichts derartiges anbeteten, لئلّا يعبد. Wenn man sich diese Gedanken vor Augen hält, so ergiebt sich das Argument Saadjas sehr leicht:

Alle Tiere sind entweder gesetzlich unrein oder gesetzlich eßbar.

Das Unreine und das Eßbare kann nicht gottähnlich oder anbetungswürdig sein.

Ergo: Kein Tier kann gottähnlich oder anbetungswürdig sein.

Der Text bietet nur insofern eine Schwierigkeit, als das Subiect zu يجسّمه nicht gleich in die Augen fällt. — Geradezu unglaublich ist es aber, was Fürst in seiner „Übersetzung" daraus macht (l. c. p. 203): „Der Zweck, daß manches von den zum Essen erlaubten Tieren, wie gewisse Fettstücke, verboten wurde, liegt darin, damit die Menschen nicht Gott gleich sein sollen und das genießen, was Ihm geopfert wurde, denn Gott kann nicht gestatten, das zu genießen, was nur Ihm auf den Altar gehört; ebensowenig das Unreine, damit es den Menschen nicht verunreinige. Es liegt darin auch eine mittelbare Untersagung des Tierdienstes" etc. — Von all dem steht auch bei Ibn Thibbon, der ja sehr wörtlich übersetzt, garnichts. Julius Fürst aber fügt in einer Anmerkung hinzu: „Im Original hat diese Stelle viele Schwierigkeiten, die durch diese tiefeingehende Übersetzung nun gehoben sind"!

[2]) Das zum Verständnis notwendige Objects-Suffix muß im arabischen Text ergänzt werden; Ibn Thibbon fügt es ausdrücklich hinzu: יְדַמּוּהוּ. Ein schweres Mißverständnis ist es aber bei Thibbon, daß er statt „freigeben" das Wort יְחַיֵּב = zwingen setzt.

[andern] Mannes angeht, so verhält sich das gemäß dem, was wir vorausgeschickt; und was die Mutter und die Schwester und die Tochter angeht, so würde, indem ja die Notwendigkeit dazu führt, mit ihnen abgeschlossen zu leben, das Freigeben ihrer Verehelichung begierig machen in der Unzucht mit ihnen; ferner [ist ein Grund dieses Verbotes], damit nicht wegen einer schönen Gestalt Verführung von seiten ihrer Verwandten stattfinde, und daß nicht wegen einer häßlichen Gestalt in diesem Fall Verstoßung stattfinde mit Rücksicht darauf, daß ihre Verwandten keine Neigung zu ihr haben. Und zum Nutzen des Unreinen und der Reinheit gehört, daß der Mensch sich verdemütige bei sich selber [1]); und damit das Gebet bei ihm an Ehrfurcht gewinne, nachdem es ihm eine Zeit lang versagt war; und damit das Heiligtum bei ihm an Ehrfurcht gewinne, nachdem es ihm eine Zeit lang unzugänglich war; und damit sein Herz sich sammele in der Gottesfurcht. Wenn man nach diesem Beispiel den meisten dieser gehörten (= positiven) Gebote nachgeht, findet man für sie vielerlei an teilweiser Begründung und nützlichem Anlaßgeben; die Weisheit des Schöpfers aber und Sein Wissen ist höher als alles, was die vernünftigen Wesen erreichen können, wie Er sagt: „Denn so hoch, wie der Himmel über der Erde ist, so sind hoch Meine Wege über euren Wegen.“ (Isai. 55, 9.)

---

[1]) Die Konjektur Landauers hierzu: مِن هيبة = „aus Ehrfurcht“ ist sehr kühn und gar nicht notwendig. Die Lesart des cod. m. מנהו ובה ist zwar schwer verständlich; ich möchte für sie als Konjektur empfehlen: مِنْ هُوَ وَبِهِ (vgl. in Landauers Edition pag. 142 lin. 11 die ähnliche Konstruktion: يَعْنِى مِنْ هُوَ حَوَانِبِهِ. Wahrscheinlicher ist es aber, daß hier der cod. M die bessere Lesart hat: מנה ובה, und daß Saadja damit eine der thalmudischen und rabbinischen Terminologie angehörige Formel angewandt hat: מִנֵּהּ וּבֵהּ = von selbst, aus sich heraus. Diese Annahme wird auch durch Ibn Thibbons Auffassung bestätigt, der den Sinn jener Formel genau durch die erklärenden Worte wiedergiebt: מֵעַצְמוֹ וּמִבְּשָׂרוֹ.

[Kapitel II.]

[Von der Mitteilung des göttlichen Gesetzes.]

§ 8. Notwendigkeit der Propheten.

8. Da ich nun dieses Kapitel von den beiden Klassen der Gebote, nämlich der Vernunft- und der gehörten Gebote besprochen habe, so ist es am Platze, daß ich erkläre, was für ein Bedürfnis zu Gesandten und Propheten vorliegt, weil ich gehört habe, daß Leute sagten [1]), kein Bedürfnis liegt bei den Menschen vor zu Gesandten, indem ihr Verstand für sie genügt, daß sie sich auf dem rechten Wege halten mittelst dessen, was in ihm [sc. dem Verstande] betreffs des Gut und Böse enthalten ist. Darum wandte ich mich zum Prüfstein der Wahrheit, und erkannte dadurch, daß, wenn die Sache wäre, wie sie sagen, der Schöpfer es doch ist, der es besser weiß [= es besser wissen müßte], und der keine Propheten schicken würde, da Er nichts thut, was keinen Zweck hat. Danach betrachtete ich aufmerksam den Gedanken, daß die Geschöpfe der Propheten dringend bedürfen, nicht nur wegen der gehörten Gebote, damit sie ihnen dieselben mitteilen, sondern wegen der Vernunftgebote, weil das Handeln danach nicht vollkommen möglich ist ohne Gesandten, welche die Menschen dazu anhalten. Dahin gehört, 119 daß die Vernunft zwar ihr Urteil zu Gunsten Gottes abgiebt bezüglich der Dankbarkeit für Seine Gnade; aber sie determiniert für diese Dankbarkeit nichts Bestimmtes an Worten und Zeit und Art und Weise; darum waren Propheten notwendig, die es dann determinierten und Gebet benannten, und dafür Zeiten und bestimmte Worte und bestimmte Umstände und das Nehmen einer bestimmten (Gebets-) Richtung festsetzten. Dahin gehört, daß die Vernunft den Ehebruch mißbilligt, aber keine genaue

---

[1]) Guttmann (l. c. pag. 139/40 und Anm. 1 auf pag. 140) weist mit ziemlich großer Wahrscheinlichkeit nach, daß Saadja hier die später von ihm ausdrücklich genannten Brahmanen meine. In der That scheinen die Lehren derselben den arabischen — und damit auch den jüdischen — Philosophen durchaus nicht unbekannt gewesen zu sein, da Schahrastani sehr eingehend über sie berichtet, und dabei im Besonderen auch (pag. 445, Haarbr. II, p. 355/56) die Leugnung des Prophetenamtes erwähnt.

Bestimmung angiebt, wie die Frau mit dem Manne fest verbunden wird, so daß sie seine rechtmäßige Frau werde, ob das geschieht nur durch Worte oder nur mit Geld, oder nur durch ihre Einwilligung und die ihrer Eltern, oder durch Zeugenschaft von zwei oder zehn, oder durch Erklärung darüber vor dem gesamten Volke des Ortes, oder durch Abgeben einer auf sie bezüglichen Unterschrift [1]), oder durch Einprägung eines Zeichens mit einem eisernen Werkzeug. Darum gaben die Propheten das Gebot von Morgengabe, Ehekontrakt und Zeugen [2]). Dahin gehört, daß der Verstand den Diebstahl verwirft, aber nicht bestimmt, wie bei den Menschen das Vermögen entsteht, sodaß es ihr Eigentum werde, ob vermittelst der Kunst[fertigkeit] oder vermittelst des Handels oder nach Art der Erbenden oder von seiten der allen zustehenden Dinge [3]), z. B. Jagd zu Lande und zu Wasser, und ob durch Zahlung des Preises der Kauf verpflichtend [geworden] ist oder durch Besitzergreifung der gekauften Waren, oder durch Worte allein; und die übrigen Zweifel, die bei diesem Gegenstande vorkommen, und das ist in der That ein Langes und Breites. Darum geben die Propheten in all' diesen Punkten einen gerechten Entscheid. Dahin gehört [ferner] das Wiedergutmachen des Verbrechens, und daß die Vernunft einsieht, daß jeder Verbrecher sein Vergehen wieder gut machen muß, aber sie determiniert das Wiedergutmachen nicht, ob das durch bloßen Tadel geschehe, oder zugleich durch Beschimpfung, oder auch noch durch Schläge, und wenn durch

---

[1]) Vgl. Dozy, l. c. II, p. 164. علم II en parlant du Sultan: mettre son apostille sur un diplome; علامة: signature, souscription, qui sert à rendre valides les documents.

[2]) Es ist ungenau, wenn Saadja hier שְׁטָר Dokument, עֵדוּת Zeugnis, und מֹהַר Morgengabe als prophetische (biblische) Gebote bezeichnet, da sie thalmudischen Ursprungs sind, und nur indirekt, zum Teil durch bloße Analogie (גְּזֵירָה שָׁוָה) aus der hl. Schrift hergeleitet werden. — Bei dem Zweifel über die „Zeugenschaft von 2 oder 10“ hatte Saadja jedenfalls Deut. 19, 15 und Ruth 4. 2 im Sinne, wo es an ersterer Stelle heißt: In ore duorum aut trium testium stabit omne verbum, während nachher, wo es sich um die Heirat mit Ruth handelt, Booz 10 Zeugen nimmt: Tollens autem Booz decem viros de senioribus civitatis etc.

[3]) D. h., durch Occupation derselben.

Schläge, wie viel ihr Maß, — und ebenso das Beschimpfen und der Tadel, — oder ob es nur durch den Tod [Hinrichtung] genügende Sühne findet; und ob die Strafe aller, die ein Vergehen begangen haben, eine ist, oder ob einige derselben [Strafen] verschieden sind von andern. Darum legten die Gesandten für jedes Vergehen eine Sühneleistung je nach seinem Wesen auf, faßten einige derselben [Vergehen] mit anderen zusammen nach bestimmten Umständen, und setzten für einige einen Zwang, Geld zu bezahlen, fest.

120 Wegen dieser Dinge nun, die wir aufgezählt haben und ähnlicher bedürfen wir der Sendung der Propheten, weil wenn wir darin [sc. in jenen Dingen] unseren Meinungen überlassen wären, unsere Bestrebungen verschieden wären und wir in keiner Sache einig würden. Dann was die gehörten Gebote betrifft, [so ist das] gemäß dem, was wir erörtert haben[1]).

---

[1]) Sc. daß diese Gebote überhaupt nicht aus der Vernunft allein hergeleitet werden können; vgl. oben pag. 23 seq. Übrigens giebt Saadja in seiner Einleitung noch einen weiteren allgemein gültigen Grund für die Notwendigkeit des Prophetenamtes bezw. der Offenbarung. Auf die Frage nämlich, weshalb Gott die durch die Vernunft erkennbaren Wahrheiten der Religion auch noch durch prophetische Offenbarung uns mitteile, erwidert er, daß der menschliche Intellekt zur Erforschung der Religionswahrheiten ohne die Offenbarung längere Zeit nötig haben würde, und nun doch inzwischen nicht ohne Religion leben dürfe; auch sei nicht jeder zu derartigen Forschungen genügend begabt, mancher auch aus andern Gründen nicht dazu geeignet, wie z. B. Frauen und Kinder, mancher gerate dabei in Irrtum, wieder andere ermangelten der Ausdauer und ließen die langwierige Untersuchung auf halbem Wege fallen. Um nun all' diesen Übelständen vorzubeugen bezw. ihre schädlichen Folgen zu verhüten, sei die prophetische Belehrung notwendig gewesen (s. Landauers Edition p. 21). Diese Begründung der moralischen Notwendigkeit eines geoffenbarten Gesetzes hat später Bachja wieder aufgenommen, indem er sie auf die thatsächliche Geschichte der Offenbarung anwandte. In den Chobot etc., Buch III, Kap. 3 (ed. Fürstenthal, p. פח a) sagt er von der hl. Schrift: „Zwar enthält sie auch Vernunftgebote; dies geschah aber deshalb, weil das Volk, dem das Gesetz damals gegeben wurde, in tierischen Lüsten versunken war, und zu wenig Einsicht besaß, um viele Vernunftgebote zu ergründen". Die vollständige Durchführung dieses Gedankens mit Bezug auf die Heilsgeschichte Israels findet sich im IX. Buche der Chobot, Kap. 7 (ed. Fürstenthal, p. רעט seqq.), wo er in der historisch fortschreitenden Vermehrung der religiösen Gesetze und Einrichtungen ein pädagogisches Gegengewicht gegen die zunehmende Verweltlichung des Volkes sieht. Wir führen die hauptsächlichen Marksteine dieser Entwicklung an: „Da bei

§ 9. Die Beglaubigung der Propheten bei den Menschen geschieht durch Wunder.

9. Da ich nun erklärt habe, wie die Notwendigkeit fordert, daß Er Propheten schicke, gehört es sich, daß ich diesem [Gegenstande] die Darstellung folgen lasse, wie ihre Sendung bei den übrigen Menschen Glauben fand. Ich sage nun, da die Menschen wissen, [wie weit] ihre Macht und Fähigkeit [geht], nämlich daß die Unterwerfung der Elemente [1]) und die Verwandlung der Substanzen [2]) ihnen nicht möglich ist, daß sie vielmehr zu schwach dafür sind, weil das Thaten sind, die nur ihrem Schöpfer [zukommen], da Er die verschiedenartigen Elemente zwingt, sodaß Er sie in eins zusammenschafft, (während ihre Natur gegenseitige Abneigung ist), und ihre einfachen Wesenheiten so verändert, daß nach ihrer Vereinigung keine ungemischte Natur von ihnen [sc. den Elementen] mehr existiert [3]),

---

Henoch, Noah, Abraham, Hiob und seinen Freunden die klare Vernunft vorherrschte, die sinnlichen Begierden aber nur schwach waren, . . . so waren bei ihrem starken Glauben an Gott wenige Gebote hinreichend Als später ihre Nachkommen nach Ägypten zogen . . ., verstärkte sich ihre Sinnlichkeit; sie bedurften daher einer Absonderung, die dem entgegengesetzt war . . . Als sie später Kanaan erobert hatten, ergaben sie sich den Annehmlichkeiten des Lebens, und je kultivierter der Boden, desto öder ward der Verstand (Deut. 8, 12). Sie bedurften daher einer starken Absonderung, um ihren Begierden zu widerstehen, z. B. der Lebensart des Nasiräers und der Prophetenschüler; und so nahm in den folgenden Generationen die Vernunft immer mehr ab, und die Leidenschaft immer zu.“ Ein innerer Fortschritt gegenüber dem in Rede stehenden saadjanischen Gedanken liegt freilich nicht in diesen Ausführungen Bachjas; nicht in philosophischer Beziehung, weil der richtige allgemeine Gesichtspunkt Saadjas in der Beurteilung der Notwendigkeit positiver Gesetze durch die historische Spezialisierung nur verengt wird; und nicht in exegetischer Hinsicht, weil die Entwicklung der Offenbarung auf einseitige, moralisch-praktische Begründung zurückgeführt wird Aber in diesem letztgenannten Punkte ist Bachja ein getreuer Schüler Saadjas, der ja auch die hl. Schrift nur als Moralbuch aufgefaßt wissen wollte. (Vgl. die Einleitung Saadjas zu seinem Psalmenkommentar)

[1]) Vgl. Ibn Thibbon an dieser Stelle: תְּבָעִים = Naturkräfte.

[2]) Vgl. Ibn Thibbon: עֲצָמִים = Stoffe, Substantiae.

[3]) Nach aristotelischer (und scholastischer) Physik sind Feuer, Wasser, Erde, Luft chemisch einfache Elemente *(στοιχεῖα)*, aus deren Mischung die übrige Körperwelt entstand. Der Inhalt dieser langen Satzperiode ist: der Mensch beherrscht die Elemente nicht, aber Gott beherrscht sie, wie er gezeigt hat durch die Erschaffung, bezw. Bildung der Welt. Die Einzelwesen der Körperwelt, z. B. Mensch, Pflanze, sind nämlich aus den an und für sich einander widerstrebenden Elementen von Gott harmonisch zusammengesetzt. Aus diesem Gedanken wird dann in dem kleinen Nachsatz der Periode der

sondern ein anderes Ding erscheint, welches den ungemischten Naturen äquivalent ist, (ich will sagen, was den Menschen angeht und die Pflanze oder dem ähnliche Körper), so [1]) ist es notwendig, daß dieses bei ihnen [sc. den Menschen] als Zeichen schöpferischen Wirkens gelte. Jedem Propheten nun, den der Schöpfer für Seine Botschaft auserwählt, hat Er seinen Weg so angeordnet, daß Er ihm eines von diesen Zeichen mitgiebt, sei es eine Unterwerfung von Elementen, — wie das Behindern des Feuers, daß es brenne, und das Zurückhalten des Wassers, daß es fließe, und das Aufhalten der Himmelskörper in ihrem Laufe, und was dem ähnlich ist, — oder eine Verwandlung des Wesens, wie das Belebte umgewandelt wird zu Unorganischem und das Unorganische zu Belebtem, und das Wasser zu Blut und das Blut zu Wasser. Wenn Er also ihnen [sc. den Propheten] verleiht, eines von diesen Zeichen [zu thun], so müssen die Menschen, die es sehen, ihn als überlegen betrachten, und dem, was er zu ihnen spricht, Glauben beimessen, weil der Allweise ihm Sein Zeichen nicht verleihen würde, wenn er nicht vertrauenswürdig vor Ihm wäre.

Diese Darlegung beruht nun [zunächst] darauf, daß sie im Vernunfterkennen begründet ist; sodann ist sie auch in den Texten der hl. Bücher enthalten, gemäß dem, was du weißt von der Geschichte unseres Rabbi Moses und der Wunderzeichen, welche ihm gegeben wurden, — worüber ich mich kurz fasse, ohne es hier zu erwähnen, — und gemäß dem, was erklärt ist im Text des Buches ואׄ שׄ [Exodus] und andern Texten und ihrem Commentar, und wie er zu seinem Volke 121 sagt: „Die großen Wunderthaten, welche deine Augen sehen". (Deut. 7, 19.) Darum sind die Diener [Gottes], welche es [2]) für wahr halten und ihm Glauben schenken, die Tugendhaften, wie er [d. hl. Text] sagt: „Er that die Zeichen vor den Augen des Volkes, und das Volk glaubte" (Exod. 4, 30); und die,

---

Schluß gezogen, daß „dieses (sc. die Beherrschung der Elemente) als Zeichen schöpferischen, göttlichen Wirkens" gelten müsse. Der folgende Satz enthält dann die Anwendung auf die prophetischen Wunder.

[1]) Beginn des Nachsatzes!

[2]) Sc. die göttliche Offenbarung.

welche es nicht für wahr halten und keinen Glauben schenken, sind die Irrenden; und gemäß dem, was du weißt über die Geschichte derer, von denen gesagt wird: „Denn sie glaubten nicht an Gott“ [1]). (Ps. 78, 22.)

§ 10. Gott muß das Wunder vorher ankündigen.

10. Es ist nun notwendig, daß ich hier ein Wort hinzufüge, um die Wahrheitsbeweise [der Propheten] ganz zu umfassen, nämlich daß der Schöpfer — Preis und Ehre — kein Wesen verwandelt, ehe Er das Volk aufgefordert hat, seine Aufmerksamkeit darauf zu richten, daß Er es verwandeln werde. Der Grund davon ist, daß sie Seinem Propheten Glauben schenken sollen, und was den Fall angeht, daß ein [solcher] Grund nicht vorhanden ist, so liegt auch keine Ursache vor, irgend eine Wesenheit zu verwandeln. Denn wenn wir das glaubten [2]), würden die Wahrheitsbeweise für uns verderblich, indem ein jeder von uns, wenn er in seine Wohnung und zu seiner Familie zurückkehrte, nicht [davor] sicher wäre, daß der Allweise das Wesen der beiden

[1]) Auch Bachja giebt als Zweck der biblischen Wunder an die Bestätigung der Propheten, insbesondere des Moses (nach Exod. 14, 13). Von besonderem Interesse ist es aber, daß er auch moralische Wunder als beweiskräftig anerkennt und ein solches Wunder in der gegenwärtigen Lage des Judentums sieht, welches überall hin zerstreut, und doch eine religiöse und nationale Einheit geblieben sei. Die Stelle lautet (Chobot II. Buch, Kap. 5, ed. Fürstenthal, p. עא b): „Wenn aber einer in jetziger Zeit zu einer ähnlichen Überzeugung gelangen will, so braucht er nur unsere Lage unter den Nationen seit dem Exil mit den Augen der Wahrheit zu betrachten und unsere geordneten Zustände mitten unter ihnen, obwohl wir mit ihnen bekanntermaßen gar nicht übereinstimmen, gemäß der Versicherung unseres Schöpfers Lev. 26, 44 . . .“ etc. — Gründlich und für die jüdische Scholastik wertvoll ist die ausführliche Erörterung über den Zweck, die Notwendigkeit des Wunders und die dem Propheten übertragene Wundermacht bei Abraham ben David in seiner Emuna Rama, II. Teil, Grundlehre 5, Abschnitt 1, ed. Weil, p. 73 des hebräischen und p. 91—92 des deutschen Teiles; ferner ibid. Abschnitt 2, pag. 80 bezw. 101 f. und Grundlehre 6, Abschnitt 1, pag. 92 bezw. 117—118.

[2]) D. h.: Wenn wir glaubten, daß Gott eine Umkehrung der Naturordnung vornehme ohne den Grund, die Prophetie zu bestätigen, und daher auch ohne vorherige Ankündigung des Wunders, so würde sogar in den wichtigsten Familien- und Rechtsverhältnissen Unsicherheit Platz greifen, da man bei Personen und Sachen jeden Augenblick mit der Möglichkeit einer Wesensverwandlung rechnen müßte. Um eine solche Unsicherheit zu verhüten, kündige Gott seine Wunder vorher an.

verändert hätte, und daß sie beide etwas anderes wären, als was er verlassen hatte; und ebenso, wenn er ein Zeugnis über jemanden abgelegt, oder ein Rechtsurteil gegen ihn ausgesprochen hätte. Aber wir müssen im Gegenteil glauben, daß der Herr die geschaffenen Wesen in ihrem gegenwärtigen Zustande nicht verwandeln werde außer nach einer Aufforderung, die Aufmerksamkeit darauf zu richten.

§ 11. Die Propheten müssen den anderen Menschen gleich sein.

11. Dann sage ich, der Vernunft zufolge ist es unzulässig, daß die Gesandten an die Menschen Engel seien, weil die Menschen den Umfang des Könnens der Engel nicht kennen betreffs dessen, was ihnen möglich ist und wozu sie zu schwach sind [1]; wenn sie daher Wunderzeichen thäten für die Menschen, so würden [diese] vermuten, daß die Natur aller Engel so beschaffen sei, und infolge dessen würde es ihnen nicht authentisch gewiß, daß jenes Zeichen von seiten des Schöpfers herkäme. Aber wenn die Propheten Menschen sind, uns gleich, und wir finden, daß sie vollführen, wozu wir zu schwach sind, und was nur von einer That des Schöpfers herkommen kann, dann haben sie die Botschaft von Seinem Worte authentisch bewiesen. Und ich füge hinzu: Wahrlich, aus diesem Grunde hat er mit dem Tode keinen Unterschied gemacht zwischen den Gesandten und den übrigen Menschen, damit die Menschen nicht vermuten, daß es jenen, wie es ihnen möglich sei, immerfort am Leben erhalten zu bleiben im Gegensatz zu ihnen [sc. den Menschen], ebenso möglich sei, Wunderzeichen zu thun im Gegensatz zu ihnen [sc. den Menschen]; und aus demselben [Grunde] hat Er sie nicht ausgenommen vom Essen und Trinken und Heiraten, 122 damit kein Zweifel auf ihre Zeichen falle und die Menschen nicht denken, dieses Ausgenommensein gehöre zu ihrer Natur, und wie [das Ausgenommensein] ihnen zur Verfügung stehe, so ständen ihnen auch die Zeichen zur Verfügung. Ebenso ver-

[1] Die Angelologie ist bei Saadja noch nicht entwickelt. Eingehend wird sie — vor Maimuni — behandelt von Abraham ben David in der Emuna Rama, im II. Hauptteil, Grundlehre 4, Abschnitt 1 (:das Dasein der Engel wird bewiesen durch ihren Einfluß auf die Denkthätigkeit des Menschen,) und Abschnitt 2 (:Das Dasein der Engel wird bewiesen aus der Bewegung des Himmels); in der Ausgabe von Weil S. 57—62 des hebräischen, 72—78 des deutschen Teiles.

bürgt Er ihnen ferner nicht die immerwährende Gesundheit des Leibes, und nicht vieles Hab und Gut, und nicht Nachkommenschaft, und nicht den deckenden Schutz vor Unterdrückung durch solche, die gegen sie gewaltthätig sind mit Schlägen oder Schimpfen oder Töten; denn wenn er das thäte, wäre es möglich, daß die Menschen dieses zurückführten auf eine besondere Eigentümlichkeit in ihrem Körperbau, wegen deren sie hervorragten aus der Sphäre der übrigen Menschen, indem sie [sc. die Menschen] sagen würden: Wie sie wegen dieses Zustandes notwendigerweise [1]) hervorragen, ebenso notwendigerweise haben sie Macht über das, wozu wir zu schwach sind. Deshalb sage ich, — und Seine Weisheit ist über alle Worte [erhaben] —, Er hat sie in all' ihren Zuständen gelassen gleich wie die übrigen Menschen, läßt sie aber hervorragen aus ihrer Gemeinschaft, insofern er ihnen Macht giebt über das, wozu alle Menschen zu schwach sind, damit Seine Zeichen authentisch gewiß seien, und Seine Botschaft auf festem Grunde stehe. Ich füge hinzu: Deswegen hat Er ihnen auch nicht verliehen immerfort Wunder zu thun, und das Abwesende stets zu wissen, damit das gewöhnliche Volk nicht vermute, es sei in ihnen eine besondere Eigenschaft, die das notwendig mit sich bringe; sondern Er hat ihnen nur verliehen, solches zu gewissen Zeiten zu thun und solches in gewissen Augenblicken zu wissen, sodaß dadurch offenbar wird, daß es ihnen von seiten des Schöpfers gegeben wurde, und nicht von seiten ihrer selbst herrührt; darum dem Allweisen Lobpreis und Heiligkeit.

Das aber nun, was mich zur Darlegung dieser subtilen Dinge an dieser Stelle veranlaßte, war [der Umstand], daß ich Leute und die Gedanken derselben kennen lernte, die auf Grund ihrer Ansichten diese Dinge ableugnen, sodaß einige von ihnen sagten: „Ich leugne, daß der Prophet sterbe, wie die übrigen Menschen“, und andere leugnen, daß er Hunger und Durst habe, und andere leugnen, daß er die Ehe vollziehe und zeuge, andere leugnen, daß ihn Gewaltthat und Unrecht treffe, andere leugnen,

[1]) D. h. konsequenterweise; das Hervorragen ist die Konsequenz ihres besonderen Zustandes.

daß ihm etwas von den geschaffenen Dingen unbekannt sei. Infolgedessen fand ich, daß alles, was jene sagen, Unrecht und eitel und ungerecht sei; und es wurde mir im Gegenteil gewiß, daß die Weisheit in dem, was der Schöpfer bezüglich Seiner Propheten gethan hat, ebenso groß ist, wie Seine übrigen Werke, 123 wie er[1]) spricht: „Denn gerade ist das Wort des Herrn und alle Seine Werke in Treue“ (Ps. 33, 4), und er sagt [ferner]: „Sie aber wissen nicht die Gedanken des Herrn und verstehen nicht Seinen Ratschluß“. (Mich. 4, 12.)

§ 12. Woran erkennen die Propheten selbst ihre Inspiration?

12. Ich dachte auch darüber nach, daß der Prophet gewiß ist [darüber], daß das Wort, was er hörte, von Gott kommt, ehe er es vor dem Volke auf Seinen Herrn zurückführt. Das geschieht [dadurch], daß Er ihm irgend ein Zeichen erscheinen läßt, welches anfängt zugleich mit dem Anfang der Offenbarungsrede, und aufhört bei dem Aufhören derselben; und das ist entweder eine Feuersäule oder eine Wolkensäule oder glänzendes Feuer, verschieden von den gewöhnlichen Leuchtkörpern[2]). Wenn daher der Prophet dieses in der Weise sieht, so weiß er sicher, daß die Rede von Gott kommt[3]). Und oft sah es auch

---

[1]) Sc. اَلنَّصُّ, der hl. Text.

[2]) Was Saadja hier mit dem „glänzenden Feuer, verschieden von andern Leuchtkörpern“ meint, erhellt aus einem Abschnitte des II. Traktates. Dort wendet er nämlich die zehn aristotelischen Kategorien — negativ oder positiv — auf das Wesen Gottes an, und stellt bei Besprechung des πόσον den Einwand aus der hl. Schrift auf, daß doch Gott in menschen-ähnlicher Gestalt auf einem Throne von Licht sich den Propheten gezeigt habe: also müsse Gott Körperlichkeit und Quantität zukommen. Darauf erwidert Saadja, daß sowohl jene Gestalt, als der Thron und die übrige glänzende Umgebung von Gott aus Licht, من نور, geschaffen sei, eigens zu dem Zweck, um den Propheten von der Wahrheit und Göttlichkeit der Offenbarung zu überzeugen. Bei den Propheten wurde diese Gestalt כבוד י׳ und bei den Weisen [des Thalmud] שכינה genannt (S. Landauers Edition pag. 99.) Bei der Kategorie des κεῖσθαι kommt Saadja nochmals darauf zurück und erklärt, daß die Worte der hl. Schrift, wo von einem Herabsteigen (Exod. 34, 5) oder Weggehen (Gen. 18, 33) Gottes die Rede sei, von der שכינה verstanden werden müßten.

[3]) Der Prophet ist also rein passiv und receptiv bei dem Akte der Offenbarung oder Inspiration. In dieser Lehre weicht Saadja ab von der thalmudischen Doktrin, der sich die späteren Philosophen, namentlich Abraham ben David (in der Emuna rama, II. Teil, V. Grundlehre, I. Abschnitt, ed. Weil,

das Volk; wie das Volk des Moses — wenn er sich von ihnen trennte, um an den Ort der Offenbarung zu kommen — zu stehen und in die Luft zu schauen pflegte (indem ihre Augen auf Moses [gerichtet waren]), und sie war rein von jeglichem

---

pag. 73 des hebräischen und pag. 92 des deutschen Teiles) und Maimûnî bei der Erklärung der Prophetie wieder enger anschließen. Sie geben nämlich dem Propheten beim Schauen der Offenbarung einen weiten Spielraum zur Bethätigung seiner persönlichen Eigenart und Fähigkeiten. Was Maimonides angeht, so erhellt das schon aus den von ihm aufgestellten (oben genannten) Vorbedingungen, die ein Prophet haben muß: Vortrefflichkeit der Phantasie und des Verstandes. Bezüglich der thalmudischen Lehre aber braucht man zum Beweise nur auf zwei oft erwähnte Aussprüche hinzuweisen: חֲלוֹם אֶחָד מִשִּׁשִּׁים לִנְבוּאָה (Thalm. Babl., Berâchôth, fol. 57b) und נוֹבֶלֶת נְבוּאָה חֲלוֹם (Rabba bar Nachmânîs Berêschîth, sect. 17 u. 44); d. h.: „Der Traum ist ein sechzigster Teil der Prophetie“, und „Eine unreif abgefallene Frucht der Prophetie ist der Traum“; zwei Vergleiche, die Maimonides (l. c. II. cap. 26, bei Munk pag. עח und 283) so commentiert: „In der That ist die unreife Frucht dieselbe, wie die Frucht selbst, außer daß sie gefallen ist vor ihrer Vollendung und vor ihrer Ausreifung; ebenso ist die Thätigkeit der Phantasie während des Schlafes dieselbe, wie im prophetischen Zustand, nur daß sie noch nicht hinreichend und noch nicht zu ihrem Ziele gelangt ist“. Man kann nicht umhin, die Auffassung des Maimonides von der Prophetie rationalistisch zu nennen, da er das übernatürliche Moment derselben gänzlich verkennt. Er weist zwar die Ansicht der arabischen Peripatetiker zurück, welche die Prophezeiung für eine natürliche Folge der Entfaltung intellektueller und moralischer Eigenschaften erklärten — (oder, wie Maimonides es l. c. II, cap. 32, bei Munk pag. עג u. 261 ausdrückt: Die Prophetie sei nach jenen eine durch Übung gewonnene Umsetzung der natürlichen Fähigkeit aus ihrer Potentialität in den Akt) —, gleich darauf aber sagt er, daß seine Ansicht nur in einem Punkte davon verschieden sei, sofern nämlich Gott diese natürliche Entwicklung oft nicht zum Zielpunkt kommen lasse, sondern ein Hindernis entgegenstelle, und zwar ähnlicherweise, wie er die Soldaten des syrischen Königs (II Reg. 6, 18) gehindert habe, den Elisäus zu suchen. — Während Saadja das objektiv-übernatürliche Moment der Prophetie einseitig ins Auge faßte, Maimonides aber das menschlich-subjektive zu sehr betonte, versucht Jehuda ha-Levi beide miteinander zu vereinigen. Er vergleicht die Prophetie mit der Seele, dem Lebensprinzip, das als forma substantialis das Wesen und die Thätigkeit der vegetativen, animalischen und rationalen Geschöpfe bestimmt. „Der göttliche Geist, sagt er, erschaut sich gleichsam den, der würdig ist, daß er sich auf ihn niederlasse und ihm Gott sei, nämlich den Propheten; ähnlich wie der Verstand sich diejenigen erschaut, deren körperliche und seelische Beschaffenheit von der Art ist, daß er in ihnen im vollkommensten Maße als in Philosophen zur Erscheinung komme, wie die (animalische) Seele sich diejenigen Körper erschaut, deren Beschaffenheit sie zu einer höheren Stufe befähigt, sodaß sie in ihnen als Tieren zur Erscheinung komme; wie endlich die Vegetation sich eine Mischung von der Art

Gewölk; wie er nun ankommt am Orte der Offenbarung, steigt die Wolke in der Säulengestalt herab und verweilt, redet an und erhebt sich; darauf kehrt er zu ihnen zurück, wie es heißt: „Und es geschah, wie Moses hinausging zum Zelte, standen alle Leute und stellten sich jeder an die Thüre seines Zeltes". (Exod. 33, 8.) Wenn er nun zurückkehrte zu ihnen und die Botschaft mitteilte, sagten sie: Du hast wahr gesprochen; wir haben aufmerksam die klare Luft vor deinem Hingelangen betrachtet, und das Herabsteigen der Wolkensäule bei deiner Ankunft, und ihr Verweilen dauerte so lange, als du diese Rede hörtest, die du uns sagst, ja![1])

---

erschaut, daß sie in ihr als in einer Pflanze zur Erscheinung komme." So Jehuda ha-Levi im كتاب الحجة والدليل فى نصرة الدين الذليل, welches bekannter ist in der hebräischen Übersetzung Ibn Thibbons unter dem Titel Sefer ha-Kuzarî. Nach dieser Übersetzung ist oben zitiert und zwar nach der Ausgabe von Dav. Cassel, Leipzig 1853; erst während des Druckes wurde ich durch die Freundlichkeit des Herrn Prof. Cl. Baeumker mit der arabischen Ausgabe von Hartw. Hirschfeld bekannt, der den arabischen und hebräischen Text (Leipzig 1887), und schon vorher eine deutsche Übersetzung nach der (einzigen) arabischen Handschrift herausgegeben hat (Leipzig 1885).

[1]) Saadja nimmt hier als Beispiel die Offenbarung an Moses, ohne seine Sonderstellung unter den Propheten zu erwähnen. Daraus darf man aber nicht folgern, daß er ihn wirklich mit den andern Propheten auf eine Linie stellen wolle, denn auch gegen Ende des II. Traktates (ed. Landauer pag. 106—107) bei Erklärung der Stelle Exod. 33, 18 ff. („Laß mich sehen deine Herrlichkeit" . . . (v. 23) „Du wirst Meinen Rücken sehen, aber Mein Angesicht kann nicht gesehen werden") weist er auf die oben genannte Schöpfung des כבוד י׳ hin und übergeht die besondere Auszeichnung des Moses, obschon er diese kurz vorher ausdrücklich erwähnt hatte (im Anschluß an Deut. 34, 10: „Es wird in Zukunft kein Prophet aufstehn, wie Moses"; s. Landauers Edition pag. 100). Ausführlich läßt er sich aber in der Einleitung zu seinem größeren Psalmenkommentar (noch nicht ediert, aber übersetzt von John Cohn im Magazin f. d. Wissensch. des Judentums, Berlin 1881, p. 1—19, 61—91) über die Sonderstellung des Moses aus. Er erklärt dort (l. c. pag. 62) die Worte der hl. Schrift „Gott sprach zu Moses und Aron" dürften nicht so verstanden werden, als ob Gott zu beiden gemeinsam gesprochen hätte; vielmehr habe der Herr nur mit Moses geredet, und zwar von Angesicht zu Angesicht (Exod 33, 11); Moses habe dann die Offenbarung dem Aron mitgeteilt, der auf diese Weise — durch Vermittlung des Moses — inspiriert worden sei. Moses habe also hier die Rolle eines Engels; bei den andern Propheten empfingen nämlich zunächst und direkt nur Engel das Wort Gottes, um es dann den Propheten (in der Schechînâ) mitzuteilen, d. h. sie zu inspirieren. (Das-

Ich fand auch einige Propheten, in deren Geschichte nicht berichtet wurde, daß ihnen in der Wolkensäule Offenbarung geworden sei, bezüglich deren es [aber] in einem andern Buche offenbar ist, daß ihnen in solcher Weise Offenbarung zuteil wurde, denn Samuel wird zusammengenommen mit Moses und Aron, und von allen heißt es: „Moses und Aron sind unter Seinen Priestern, und Samuel . . .; in einer Wolkensäule redete Er zu ihnen“ (Ps. 99, 6–7); und da ich es nun in der Weise bei Samuel fand, so müssen notwendig viele der Propheten ihm [darin] gleich sein. 124

§ 13. Einwand von den Wundern der ägyptischen Zauberer.

13. Wenn nun einer fragt, wie es kam, daß die Zauberer dem Moses in seinen Zeichen entsprechend gegenüber standen, so sagen wir, daß die Zeichen, die er that, zehn waren, die Verwandlung des Stabes und die neun andern; die Thora erwähnt nun nur, daß sie ihm in dreien entsprechend gegenüberstanden, und [was] ferner die drei [angeht]: nicht sagt die Thora, daß sie [sc. die Zauberer] ihm entsprechend gegenübergestanden hätten, um zwischen ihm und ihnen Gleichheit zu statuieren, sondern sie erwähnt dies nur, um einen Gegensatz auszusprechen zwischen ihrem und seinem Thun; und das geschieht in der Weise, daß sie deutlich erklärt, daß Moses eine offenkundige Thatsache bewirkte, „wie der Herr ihm befohlen“, und daß sie etwas Geheimes, Verborgenes bewirkten, nach dessen Aufdeckung die List zum Vorschein kommt, wie es betreffs der drei Zeichen heißt: „Und die Zauberer thaten so mit ihren verborgenen Künsten“ (Exod. 8, 7). Dieser Ausdruck bedeutet nämlich in der Sprache lediglich die verborgene und verschleierte und verhüllte Sache, wie es heißt: „Sieh, es [sc. das Schwert Goliaths] ist umhüllt mit einer Decke“ (1 Sam. 21, 10); „[Er wird wegnehmen] den vorhängenden Schleier, den

---

selbe lehrt Saadja auch in den Amânât ed. Landauer p. 100.) Die so inspirierten Propheten, auch Aron, hätten dann aber nicht weiter, eine dritte Person, inspirieren können, sondern hätten nur die Vollmacht gehabt, dem Volke ihre Botschaft zu verkünden. — Bemerkenswert ist, daß auch Maimonides trotz seiner stark rationalistischen Auffassung von der Prophetie die Inspiration des Moses scharf von der aller übrigen Propheten scheidet (l. c. II cp. 39, bei Munk pag. פב b u. 301, und II cp. 35, pag. עז b u. 277).

Schleier, der auf allen Völkern liegt“ (Isai. 25, 7); „Und er verhüllte sein Antlitz mit seinem Gewande“ (1 Reg. 13, 13); „Und der König verhüllte sein Antlitz“ (2 Sam. 19, 5); „Sprechet zu David im Geheimen“ (1 Sam. 18, 22); „Ein Wort, das verborgen ist bei dir“ (Job 15, 11). Nachdem nun die Thora sich in dem Worte בלטיהם deutlich ausgedrückt hat, ist es klar, daß es [dazu dienen soll], um jene [sc. die Zauberer] zu widerlegen [1]), nicht um die Wahrheit davon zu bestätigen. Das ist wie, wenn du sagst: Ruben hat ein zutreffendes Wort gesprochen, und Simeon ein verkehrtes, oder du sagst: Levi hat eine gute That gethan und Zabulon hat eine böse That gethan: dann intendierst du doch nur die Unterscheidung zwischen den beiden Worten und den beiden Thaten, nicht die Gleichsetzung.

Da ich nun diesen Hauptpunkt hingestellt habe, so werde ich mich damit begnügen, ohne deutlich hervortreten zu lassen, wie es möglich war, daß sie bei einigen wenigen Teilen des Wassers List anwandten, indem sie es mit Farben umwandelten, und wie sie in einiges Wasser etwas hinwarfen, und die Frösche daraus vertrieben; nur [will ich hervortreten lassen], daß dies einzelne Kleinigkeiten waren, deren gleichartiges [Hervorbringen] bei großen Körpern nicht möglich war. Was das aber angeht, was Moses that, so verwandelte sich das Wasser des Nils insgesamt, und seine Länge hat eine Entfernung von 40 Parasangen, von Allâqi [2]) bis Mariût [3]); und ebenso ließ er

---

[1]) Eigentlich: Damit sie, sc. die Thora, jene widerlege.

[2]) ‘Allâqî liegt unmittelbar am Nil, südlich von Assuân, auf dem 23. Breitegrade. S. darüber das Geograph. Wörterbuch (كتاب مُعْجَمِ ٱلْبُلْدانِ) von Jaqût (ed. Wüstenfeld, Leipzig 1868, Bd. III, pag. 710): العَلاقى حِصْنٌ فى بلاد البجه فى جُنوبِى أرض مِصْرَ به مَعْدَنُ التِّبْرِ بينَهُ وبين مدينة أَسْوان فى أرض فَيّاحة يَحْتَفِرُ الإنسانُ فيها فَإِنْ وَجَدَ فيها شَيْئًا فَجزْءٌ مِنْهُ لِلْمُحْتَفِرِ وجزْءٌ مِنْهُ لِسُلْطان العلاقىّ etc.

[3]) Dem Namen Mariût begegnet man in jedem Reisehandbuch über Aegypten; die Bahn von Alexandrien nach Kairo berührt in ihrem Anfange

die Frösche emporsteigen aus dem ganzen Nil, wobei keine List und keine Geschicklichkeit möglich war, sondern es war die That des Erhabenen, Weisen, Mächtigen, wie es heißt: „Dem, der große Wunder thut allein“ (Ps. 136, 4). 125

§ 14. Einwand von dem Ungehorsam des Jonas.

14. Und wenn einer weiter frägt: Wie kam es denn, daß Jonas zum Prophetenamt erwählt wurde, und ihm dann entfloh? Der Weise wird doch keinen erwählen, der ihm nicht gehorcht! Ich erwidere, daß ich mir die Geschichte des Jonas ins Gedächtnis gerufen habe, und keine Stelle fand, welche aussagte, daß er die erste Botschaft nicht mitgeteilt hätte; und obgleich ich auch nicht fand, daß er sie mitgeteilt habe, so sehe ich mich dennoch zu dieser Annahme gezwungen gemäß der Analogie aller Propheten, und gemäß dem, daß der Weise keinen zu seinem Prophetenamt erwählt, der [die Botschaft] nicht mitteilt. Auch fand ich, daß sie [sc. die hl. Schrift] immer sagt: „Sprich zu den Kindern Israels“, während die Erklärung, daß es [den Israeliten] mitgeteilt worden sei, nur bei einigen Stellen [sich findet], welche sagen: „Und Moses sprach also“. Und Jonas floh nur wegen der Möglichkeit, daß Er ihn zum zweiten Male senden würde, weil es ihm feststand, daß das erste Mal nur eine Warnung gewesen sei, das zweite aber eine erschreckende Androhung [sein werde]; und daher fürchtete er sich, daß sie, wenn er ihnen mit Etwas schrecklich drohte, sich reuig bekehren und infolgedessen die Drohungen aufhören würden, und ihm Lüge vorgeworfen werden würde; darum ging er fort aus dem Lande, in welchem, wie der Schöpfer ihnen verheißen hatte, das Prophetentum bestehen sollte [1]), und das ist deutlich

---

den Mareotischen See, بُحَيْرَة مريوط. Jaqût l. c. Bd. IV pag. 517 sagt darüber: مريوط قَرْيَةٌ مِن قُرَى مِصْرَ قُرْبَ الاسكندريةِ ساحِلِيَّةٌ etc.

Es ist bezeichnend für die Leichtfertigkeit von Jul. Fürst, wenn er in seiner „Übersetzung“ l. c. p. 218 bemerkt: „Die Namen ‘Alak und Mariot weiß ich nicht zu finden; vielleicht sind sie auch, wie so viele Wörter im Texte, corrumpiert Möglich, daß für ersteres Asrak und für das andere Damiat zu lesen ist“ etc.

[1]) Saadja spricht hier die Ansicht aus, daß Gott einzig das Land Kanaan dazu ausersehen habe, um sich den Menschen zu offenbaren in der Prophetie; ein Gedanke, den später namentlich der Philosoph und Dichter

ausgesprochen in einem andern Worte desselben Textes: „Ach, Herr, ist's nicht das, was ich sagte, als ich noch in meinem Lande war? Darum kam ich zuvor nach Tarsis zu fliehen“ [1]) (Jon. 4, 2). Und nicht that er damals eine Sünde, weil sein Herr [noch] nicht zu ihm gesagt hatte: Ich sende dich zum zweiten Mal; sondern es [2]) war nur etwas, was ihm in seinen Sinn gekommen war, und er suchte fernzuhalten, was möglicherweise eintraf oder nicht eintraf. Und so führte ihn unser Herr

---

der Sehnsucht nach dem gelobten Lande, Jehuda ha-Levi, wiederholt und in überschwänglichster Weise zum Ausdruck brachte. In seinem ס׳הכוזרי (Buch Kusari, ed. Kassel, I, § 95) nennt er Palästina die אדמת הנבואה , הארץ הַמְּסֻגֶּלֶת (das Land der Prophetie, das Land, das Gottes Eigentum ist); ibid. II § 10: Wie manche Gewächse, Mineralien, Tiere nur in gewissen Ländern vorkämen und leben könnten, so sei es auch mit der Prophetie in Palästina; ibid. II § 12: „Wer da geweissagt, der that es nur in oder in Bezug auf Palästina“ (כל מי שֶׁהִתְנבא לא התנבא כי אִם בה או בַּעֲבורה). Wegen mancher Ausnahmen (Moses, Daniel, Jeremias etc.) rechnet er bald den Nil und Euphrat mit zum hl. Lande, bald schreibt er den betreffenden Männern besondere Geistesstärke zu. Noch enger zieht Abraham ben David die äußeren Grenzen des Prophetentums. Er beschränkt es der Zeit nach unter Berufung auf 1 Sam. 3, 1, ferner dem Orte nach auf Palästina, und in nationaler Hinsicht auf Israel. In der Emuna rama (im II. Hauptteil, Grundlehre 5, Abschnitt 2, ed. Weil S. 92) bespricht er zunächst die inneren, moralischen Erfordernisse, und fährt dann fort: „Jedoch bei allen erfüllten Vorbedingungen ist der Prophetismus 1) an eine bestimmte Zeit gebunden. Das geht aus einer Erzählung unserer Rabbinen hervor. Einst, so berichten sie, saßen die Weisen zusammen; da kam eine Himmelsstimme (Bath-qôl, wörtlich: Tochter der Stimme, = Schall), und rief: Es ist ein Mann unter euch, der so würdig wie Mose ist, daß die Schechina auf ihm ruhe; aber sein Zeitalter paßt nicht dazu. Da richteten sie ihre Blicke auf Hillel den Greisen. Die Schrift selber sagt (1 Sam. 3, 1): „Das Wort Gottes war teuer in jenen Tagen und kein Gesicht erschien.“ 2) Größtenteils an einen bestimmten Boden, nämlich an das Land Israels. Eben darum, weil nur das Land Israel für die Prophetie geeignet ist, entfloh Jonas, um sich von seinem Auftrage zu befreien, aus diesem Lande. 3) An eine bestimmte Nation, nämlich die israelitische, denn nur unsere Nation ist dazu tauglich. Unsere Rabbinen sagen, unser Lehrer Mose habe Gott gebeten, daß die Schechina nicht auf anderen Nationen ruhe, damit „wir ausgezeichnet seien, ich und dein Volk vor allen Völkern auf dem Erdboden“. — Abraham ben David erkennt aber die Möglichkeit von Ausnahmen an, und führt als Beispiel dafür Balaam und den Traum Nabuchodonosors an.

[1]) Die Fortsetzung der Stelle lautet: „Weil ich wußte, daß Du ein gnädiger Gott und ein barmherziger, langmütiger bist, und von großer Güte, und Dich gereut des Übels“.

[2]) sc. die zweite Sendung.

zwangsweise zurück in das bestimmte Land, bis Er ihn ausgesandt und Seinen Weisheitsbeschluß vollkommen ausgeführt hatte.

[Kapitel III.]

[Von der Überlieferung des Gesetzes.]

§ 15. Der wesentliche Charakter der hl. Schrift.

15. Danach will ich erklären das Wesen der hl. Bücher, und sage, daß Er uns von allem, was in der vergangenen Zeit [geschehen] ist, in Kürze Nachrichten gegeben hat, auf daß wir dadurch rechtschaffen würden im Gehorsam gegen Ihn. Er hat sie [sc. die Nachrichten] eingefügt in Sein Buch, und Seine Gebote damit verbunden, und danach folgen lassen, was Er dafür vergelten wird, sodaß daraus ein bleibender Nutzen für alle Zeiten wurde. Diese [Anordnung] besteht darin, daß alle Bücher der Propheten und die Bücher der Weisen eines jeden Volkes 126 — obgleich es wahrlich viele sind — doch nur drei Elemente umfassen[1]: Das erste in der Reihenfolge ist Gebot und Verbot, und diese beiden bilden das eine Hauptstück; das zweite ist Lohn und Strafe, und beide sind die Frucht von den beiden [ersteren]; und das dritte ist die Erzählung von solchen, die gut waren im Lande und darum Glück erreichten, und solchen, die darin verdarben [übel handelten] und infolgedessen zu Grunde gingen. Die vollkommene Erziehung nämlich zu einem guten Zustand ist nur möglich in der Vereinigung dieser drei [Elemente]. Als Beispiel sage ich: wie einer, der zu einem Fieberkranken geht, und nun erkennt, daß die Ursache seiner Krankheit der Überfluß an Blut ist; wenn er dann zu ihm sagt: „Iß kein Fleisch und trinke keinen Wein“, so hat er ihn schon in guten Zustand zu bringen gestrebt, aber nicht vollkommen; und wenn er ihm hinzusetzt und sagt: „damit dich nicht Kopfschmerz treffe“, so hat er schon ein Mehreres gethan in dem Bestreben, ihn in guten Zustand zu bringen und ist nicht weit entfernt

[1]) Denselben Gedanken führt Saadja in seiner kürzeren Pentateuch-Einleitung weiter aus. S. Engelkemper, die Vorrede Saadja Gaons zu seiner arabischen Übersetzung des Pentat., in der Theol. Quartalschr. 1901 pag. 529 ff.

vom Vollkommenen; bis er ihm sagt: „wie es den und den getroffen hat"; wenn er das gethan hat, so ist sein Bestreben, ihn in guten Zustand zu bringen, vollendet. Und deshalb fassen die hl. Bücher diese drei Elemente zusammen[1]). Ich breche in Kürze ab, ohne etwas davon [durch Beispiele aus der Schrift] zu beweisen, wegen ihrer Häufigkeit.

§ 16. Natürliche Begründung des Auktoritätsglaubens.

16. Danach sage ich, weil der Weise — Preis und Ehre — wußte, daß Seine Gebote und die Berichte Seiner Zeichen auf die Länge der Zeit der Überlieferer bedürften, damit sie authentisch gewiß wären für die letzten [Menschen], wie sie es für die

[1]) Auch Bachja beschäftigt sich in seinen Choboth mit der Einteilung der Thora und kommt dabei zu einem vom saadjanischen abweichenden Resultate, obwohl er gerade bei dieser Gelegenheit Saadjas Werke dem Leser empfiehlt. Man darf freilich nicht seine Einteilung der „Thora-Wissenschaft" (חכמת התורה), die er am Anfang seiner Einleitung in die Choboth (l. c. p. ט seq.) giebt, als Inhalts-Einteilung der Thora auffassen. In dieser Thora-Wissenschaft unterscheidet er 1) die Kenntnis der äußeren Pflichten, die teils in Vernunft-, teils in Offenbarungsgeboten bestehen, und 2) die Kenntnis der inneren Pflichten, die, mögen sie auch in der Thora stehen, doch ausnahmslos Vernunftgebote sind. Diese Einteilung steht der saadjanischen nahe; sie umfaßt aber thatsächlich nur das Gesetzliche in der hl. Schrift, und daß Bachja darin nicht, wie Saadja, den ganzen Inhalt der Thora erschöpft sieht, beweist seine dreifache Gliederung dieses Inhaltes, die er am Schlusse seiner genannten Einleitung giebt (l. c. p. כח seq.). Danach enthält die Schrift 1) solche Dinge, „die in die Wissenschaft des Inneren einführen, und zu den Pflichten des Herzens und den Sittengesetzen der Seele gehören". 2) „Die Wissenschaft der äußeren Pflichten in ihrer Abhängigkeit von Zeit und Ort." 3) Geschichtliches im weiteren Sinne, mit Einschluß der „Sprüche und Rätsel", von denen der fromme und verständige Mensch Gebrauch macht, um aus ihnen durch Anwendung logischer Folgerungen religiöse Wahrheitserkenntnisse zu gewinnen. Bemerkenswert ist es, daß Bachja, anknüpfend an den zuletzt genannten Teil der hl. Schrift, vor einem schlechten Gebrauch derselben warnen zu müssen glaubt. Im Gegensatz zu dem verständigen Leser, sagt er, „benutzt sie der Thörichte und Leichtsinnige, um (aus bloßer Neugier) die Rätsel der Vorzeit und die Sprüche der Alten zu erfahren; er sucht sich dadurch weltlichen Genuß zu verschaffen, nimmt sich Beispiele daraus, den Lüsten nachzujagen, nach dem Gefallen der Leute zu leben und sich nach der Meinung und dem Wunsche jeder Art von Menschen in seinem Wandel zu richten". Bachja ermahnt dann, man möge nicht solche Thoren nachahmen, sondern der Leser solle „von dem Buche der göttlichen Lehre den vernünftigen Gebrauch machen, und sich als Hülfsmittel, es zu begreifen des fleißigen Lesens in den Werken des Gaon R. Saadja bedienen, welche den Verstand erleuchten, den Scharfsinn üben, den Einfältigen belehren und den Trägen thätig machen" (l. c. pag. כח b seq.).

ersten waren, so hat Er im Intellekt [der Menschen] einen Ort bestimmt für die Annahme der wahrhaften Erzählung, und in der Seele einen Platz, wohin sie sich in Ruhe zurückziehe, damit in ihm Seine Bücher und Seine Berichte authentisch gewiß seien[1]. Ich will nun einige Momente bezüglich der authentischen Gewißheit der Erzählung erwähnen. Wenn die Seele nicht darin Ruhe fände, daß es in der Welt eine authentisch sichere Erzählung gebe, so würde der Mensch nicht hoffen, worauf er zu hoffen pflegt, auf das, wovon eine gute Nachricht ihn erfreut, auf das gute Gelingen der und der Handelsgeschäfte und den Gewinn bei der und der Thätigkeit, während doch die Kraft des Menschen und sein Bedürfnis auf das Streben nach Erwerb gerichtet sind; auch würde er ferner nicht fürchten, wovor er sich zu fürchten pflegt, z. B. betreffs der Verderblichkeit irgend eines Weges, und betreffs einer öffentlichen Bekanntmachung des Verbotes der und der Handlung[2]; so lange als er nicht hoffen und nicht fürchten würde, wären alle seine Beschäftigungen[3] verdorben [nichtig]. Und wenn in der Welt

[1] D. h. Gott hat den Menschen eine natürliche Geneigtheit eingepflanzt, den Berichten anderer über die Vergangenheit Glauben zu schenken.

[2] D. h.: er würde ferner nicht fürchten, wovor man sich doch in Acht zu nehmen pflegt, z. B. vor der und der gefährlichen Reise, und vor der und der Handlung, die durch öffentliche Bekanntmachung untersagt ist, denn er würde der Warnung seiner Mitmenschen vor jener Reise keinen Glauben schenken, und ebenso die Authentie der öffentlichen Bekanntmachung bezweifeln.

[3] Der arabische Text ist an dieser Stelle sehr korrumpiert; mit den Lesarten der beiden (einzigen) codd., die Landauer in der Anmerkung anführt, ist nichts anzufangen, und im Texte selbst bietet Landauer nur ما لم يرج ويخف فسدت عليه, indem er dann das fehlendeSubiect zu فسدت durch Punkte andeutet. Im Gegensatz zum Arabischen ist Ibn Thibbons Text, wenn auch nicht ganz befriedigend, doch wenigstens verständlich: ما giebt er wieder durch אִם (was mit der obigen Übersetzung des ما = „so lange als“ dem Sinne nach ziemlich übereinstimmt), und an Stelle der Landauerschen Lacuna hat er: כָּל־עִנְיָנָיו. Ich glaube, es ist nicht unberechtigt, hier den Text Saadjas aus Ibn Thibbons Version zu rekonstruieren. Daß Landauer es nicht gethan hat, rührt her von seiner verkehrten und einseitigen Mißachtung der Thibbonschen Recension im allgemeinen (s. Landauer l. c. pag. X, vgl. ibid. pag. VII/VIII), einem Fehler dieser sonst guten arabischen Edition, den schon Goldziher in der Z. D. M. G. (s. oben pag. 7 Anm. 1) sehr getadelt hat.

eine authentisch sichere Benachrichtigung nicht begründet wäre, 127 so würden die Menschen den Befehl ihres Herrschers und sein Verbot nur annehmen im Augenblick, wo sie ihn mit ihren Augen sehen, und seine Rede mit ihren Ohren hören, sodaß, wann immer er von ihnen abwesend ist, die Annahme seines Befehls und Verbotes bei ihnen abgeschafft wäre. Wenn dem aber so wäre, dann wäre das Regieren unmöglich und würden viele von den Menschen zu Grunde gehen. Und wenn es nicht der Fall wäre, daß es in der Welt eine authentisch sichere Erzählung gebe, so würde der Mensch nicht zu dem Resultat kommen, daß dies das Besitztum seines Vaters sei, und daß dieses [letztere] das Erbe von seinem Großvater sei; ja, der Mensch würde sogar nicht zu dem Resultat kommen, daß er der Sohn seiner Mutter sei, geschweige denn, daß er der Sohn seines Vaters sei. Dann würden die Angelegenheiten der Menschen sich ohne Aufhören in Zweifeln befinden, sodaß sie schließlich nur für wahr hielten, worauf ihr Sinneserkennen stößt und nur im Augenblick seines Daraufstoßens. Und diese Lehre kommt der Rede der Sich-dumm-stellenden nahe [1]), die wir im I. Traktat erwähnt haben.

§ 17. Schriftbegründung des Auktoritätsglaubens.

17. Aber auch die Schriften sagen, daß der wahrhaften Erzählung eine authentische Gewißheit zukommt, wie die Gewißheit einer mit eigenen Augen erreichten Sache, mit folgenden Worten: „Denn gehet hinüber zu den Inseln der Inselbewohner und s e h e t, und nach Kedar s e n d e t und habet genau Acht“ [2]) (Jerem. 2, 10). Warum denn fügt [die Schrift] im Anfang der Erzählung bei: Habet genau Acht? Darauf antworte ich, daß bei der Erzählung eine Korruption eintreten könne, die nicht bei dem durch die Sinne Erkannten eintreten kann, von zwei Seiten her; die eine von beiden auf dem Wege des Meinens, und die

[1]) Die Lehre der Skeptiker (Pyrrhonisten) bekämpft Saadja von andern Gesichtspunkten aus im I. Traktat, bei der XII. und XIII. Schöpfungstheorie (in Landauers Edition pag. 67—69).

[2]) Die Beweiskraft dieser Stelle liegt für Saadja darin, daß das Sehen (= Sinneserfahrung) mit dem Durch-Boten-Erfahren (= mündlicher Bericht, Tradition) gleichwertig nebeneinander gestellt werde.

andere auf absichtliche Weise, und deshalb sagt sie: Habet genau Acht.

§ 18. Kriterium der Wahrheit jeder Überlieferung ist der consensus omnium.

18. Bei unserer Erwägung nun über diese zwei Dinge, auf welche Weise wir trotz beider der Erzählung trauen sollen, fanden wir durch die Vernunft, daß das Meinen und das absichtliche Thun nur vorkomme und verborgen sei vor Einzelnen; was aber die große Menge [1]) angeht, so stimmt ihr Meinen nicht überein, wenn sie aber absichtlich handelten und sich vereinbarten betreffs der Erdichtung einer Erzählung, so würde das nicht verborgen sein wegen der Menge von ihnen, vielmehr würde, wohin auch immer ihre Erzählung hinausginge, mit ihr hinausgehen die Kunde von ihrer Vereinbarung [2]). Wenn daher die Erzählung frei ist von diesen beiden, so giebt es keine dritte Art, die ihre Korruption notwendig zur Folge hätte; und wenn [einer] nun die Erzählung unserer Väter gemäß diesen Grundsätzen mustert, so findet sie der Musternde frei von diesen 128 Tadelsgründen, authentisch gewiß und unerschütterlich [3]).

---

[1]) Den Gedanken, den Saadja hier in allgemein gültiger Form aufstellt, hat Abraham ben David auf den Verlauf der biblischen Geschichte im Einzelnen angewandt. In seiner Emuna Rama, II. Teil, Grundlehre 5, Abschnitt 2, untersucht er die Frage, ob den prophetischen Wundern eine Täuschung der Zeitgenossen zu Grunde liegen könne, und die weitere Frage, ob die schriftliche Mitteilung der göttlichen Offenbarungen, die Thora, im Laufe der Zeit einer Fälschung unterzogen worden sei. Beides ist nach Abraham ben David wesentlich deshalb unmöglich, weil es sich nicht um einen vereinzelten Zeugen für die Wahrheit der Wunder und die Unversehrtheit der schriftlichen Offenbarungsurkunden handele, sondern um ein ganzes Volk mit Königen, Priestern und Gelehrten, unter denen in jeder Zeitperiode der Geschichte wenigstens einige waren, die eine derartige Täuschung oder Fälschung gemerkt und als solche gebrandmarkt haben würden (l. c. ed. Weil, pag. 98—103).

[2]) Saadja stellt also als Wahrheits-Kriterium der Überlieferung den consensus omnium hin. Bemerkenswert ist, daß er den Umstand, worauf die Thalmudisten das größte Gewicht legten, die שַׁלְשֶׁלֶת הַקַּבָּלָה (d. h. die ununterbrochene Kette der Traditionszeugen als Beweis für die Wahrheit der Überlieferung), gar nicht erwähnt.

[3]) Saadja hat mit dem in § 16, 17, 18 Gesagten einen Beweis liefern wollen, den er in seiner Einleitung angekündigt hatte, daß nämlich die (dort als viertes medium cognoscendae veritatis aufgeführte) Tradition begründet sei auf den 3 andern mediis, d. h. „auf der Sinneswahrnehmung, der Vernunfterkenntnis, und dem was sie zwingend folgert, wie ich es im III. Traktat dieses Buches ausführen werde“ (s. Landauer l. c. pag. 14). Den Beweis der

[Kapitel IV.]

[Von der Dauer oder der Aufhebung des Gesetzes.]

§ 19. Positiver Beweis für die Unmöglichkeit der Aufhebung aus der hl. Schrift.

19. Nachdem ich nun diese Dinge vorausgeschickt habe, habe ich die Absicht, diesen Lehrsätzen die Abhandlung über

---

„Sinneswahrnehmung“ führt er allerdings nur indirekt, indem er eine Stelle der hl Schrift in diesem Sinne auslegt (s. oben pag. 46 Anm. 2). Den Beweis aus der „Vernunfterkenntnis“ bringt er in § 18. Die „Erkenntnis zwingender Notwendigkeit“, علم الضرورة, definiert Saadja (Landauer l. c. pag. 13) als „das, was den Menschen, wenn er nicht daran glauben wollte, zum Aufgeben einer erkannten Vernunftwahrheit oder einer Sinneswahrnehmung zwingen würde“; darauf beziehen sich offenbar die in § 17 gegebenen Argumente. Wenn nun Guttmann l. c. pag. 147 nicht nur von der offenkundigen Dreiteilung des hier von Saadja gegebenen Beweises mit keinem Worte redet, sondern noch mit besonderem Nachdruck (aber ohne seine Gründe anzugeben) hervorhebt, der von Saadja in der Einleitung versprochene Nachweis sei an dieser Stelle nicht zu finden, so scheint er den Zusammenhang unseres Abschnittes und namentlich die Bedeutung des saadjanischen Schriftbeweises in § 17 nicht verstanden zu haben. — Allerdings sagt auch Bacher (Jüdische Bibelexegese vor Maimûnî etc., pag. 2), Saadja habe sein Versprechen nicht gelöst, obschon Bacher den Schriftbeweis § 17 richtig erklärt, und bezüglich des Beweises in § 18, ebenfalls richtig, bemerkt, daß „dieses Argument jenen Teil der vermißten Beweisführung enthält, der sich auf die zweite Erkenntnisquelle, die Vernunft, bezieht“. Bachers Irrtum beschränkt sich also darauf, daß er den Beweis des علم الضرورة in § 16 (den er mit keinem Worte erwähnt), offenbar übersehen hat. — Bei der erwähnten Aufzählung der media cognoscendae veritatis in der Einleitung zu den Amânât (:sinnliche Wahrnehmung, direkte Vernunfterkenntnis, indirekte Schlußfolgerung, Tradition) ist übrigens, wie Saadja ausdrücklich bemerkt, unter der „Tradition“ auch die hl. Schrift mit einbegriffen. Im II. Traktat der Amânât (ed. Landauer pag. 102) modifiziert er diese Einteilung, indem er das vierte medium in zwei, Schrift und Tradition, zerlegt, die direkte und indirekte Vernunfterkenntnis dagegen in eins zusammenfaßt. Die 4 „Quellen der Wahrheit“ sind also dort: Sinneserkenntnis, Vernunft, Schrift und Tradition Auch in seiner Vorrede zum Pentateuch behandelt Saadja die media cognoscendae veritatis, die er dort „Gotteszeugnisse für die Menschen“ nennt, zählt aber nur 3 als solche auf: Vernunft, Schrift und Tradition. Das steht indessen mit der Noëtik der Amânât nicht in Widerspruch, denn in der Vorrede zum Pentateuch handelt es sich nur um die Mittel religiöser Erkenntnis, für welche ja die Sinneswahrnehmung als solche keine Bedeutuug hat. Die auf Saadja folgende Scholastik hat die letztgenannte Dreiteilung und Reihenfolge der media veritatis von Saadja übernommen. So sagt z. B. Bachja mit ausdrücklicher Berufung auf den Gaon: „Was die besonderen Quellen (wörtlich: Pforten) angeht, die der Schöpfer für

die Aufhebung des Gesetzes folgen zu lassen [1]). Denn hier ist der Ort dazu. Ich sage nun: Die Kinder Israels haben eine

---

die Kenntnis seiner Lehre und seines Gesetzes geöffnet hat, so sind es folgende drei: Der gesunde Menschenverstand, das Buch der Thora, die Mose dem Propheten gegeben ward, und die von unseren Lehrern empfangenen Überlieferungen, die diese hinwieder von den Propheten erhalten hatten. Und lange zuvor hat sie (sc. die drei Pforten) zur Genüge erörtert der große Lehrer, unser Rabbi Saadja gesegneten Andenkens." (Choboth, Einleitung, l. c. pag. ט.) Am Ende seiner Einleitung erklärt Bachja, daß sein ganzes vorliegendes Werk über die Herzenspflichten auf der Anwendung dieser 3 media cognitionis aufgebaut sei (l. c. pag. כד b); und wie geläufig ihm die Benutzung des dadurch gegebenen Beweis-Schemas war, zeigt z. B. der Umstand, daß er es allein in der Einleitung siebenmal verwertet und zugleich ausdrücklich darauf aufmerksam macht (vid. l. c. pagg. ט, יא, יב, יג, כא, כד b, כו b).

[1]) Dieser Gegenstand wird von hier an in einer sehr eingehenden und genau disponierten (vgl die Inhaltsangabe) Abhandlung — der Wichtigkeit entsprechend, die derselbe für die jüdische Apologetik hatte — besprochen. Daß die Juden in dieser Hinsicht viel mit den Muhammedanern disputierten, können wir aus den diesbezüglichen Worten Schahrastanis schließen (l. c. pag. 124, Haarbr. I. S. 248 f.). Um ein Beispiel der muslimischen Argumentation gegen die Juden zu bieten, lasse ich hier die Übersetzung eines Abschnittes aus der Abhandlung von Abu Abdallah Muḥammed ibn Ḥazm über die „Aufhebung" folgen (dieselbe findet sich in dem Tefsîr-ul-Qur'âni von Es-Sujûtî und El-Maḥallî [el-Djelalain], Kairo 1301. II. pag. 169, am Rande): „Die Juden verwerfen den nasḫ [= Aufhebung, sc. des Gesetzes], indem sie sagen, daß er [1)] den Irrtum [sc. des Gesetzgebers, Gottes] und [2)] den „Anfang" bekunden würde. Aber sie irren in der That, weil [1)] der nasḫ die Aufhebung eines Dienstes ist, von dem der Befehlende [Gott] erkannte, daß in ihm etwas Gutes liege, [von dem Er aber] ferner [erkannte], daß die schwere Verpflichtung zu demselben [Dienste] ein Ende habe, bis wohin sie sich erstrecke; und dann hebt Er die Pflicht auf. [2)] Und der „Anfang" besteht darin, daß man von dem Gebotenen enthoben wird durch einen neuen Befehl, ohne daß ein Erkennen [sc. von diesem Ende der Verpflichtung, wie es bei 1) der Fall war,] vorherging; und [dieser soeben definierte „Anfang"] hindert nicht die Zulässigkeit des nasḫ, der Vernunft gemäß, aus zwei Gründen: Der eine ist, weil es dem Befehlenden zusteht, zu befehlen, was er will; und der zweite ist, daß die Seele, wenn sie sich an einen Befehl gewöhnt hat, ihn liebgewinnt, und wenn sie nun von ihm abgebracht wird zu einem anderen [Befehl], wird ihr [dieser] lästig wegen der liebgewonnenen Gewohnheit; und dann macht dieser andere [Befehl] offenbar von ihrer Seite das Sich-Fügen des Gehorchens dem Gehorsam gegen den Befehlenden [d. h. dann bekundet die Seele durch ihren Gehorsam eine desto vollkommenere Selbstüberwindung]. [Bis hierher geht die Widerlegung der beiden jüdischen Einwände; jetzt folgt ein selbständiges Argument des Arabers.] — Der nasḫ aber besteht zu Rechte, weil es feststeht, daß zur Religion des Adam — Heil über ihn — bei einem Stamme seiner Nachkommen die

allgemeine Tradition überliefert, daß die Propheten ihnen von den Gesetzen der Thora gesagt haben, sie würden nicht aufgehoben, und sie haben gesagt: Wahrlich, wir haben dies gehört in deutlichen Worten, vor welchen jeder Argwohn und jede Umdeutung verschwindet. Darauf habe ich die Schriften deutlich verstanden, und darin gefunden, was einen Beweisgrund für dieses abgiebt: Erstens, daß bei vielen der Gesetze geschrieben steht: „ewiger Bund“ und „für eure Geschlechter“, und ferner mit den Worten der Thora: „Gesetz hat uns gegeben Moses, einen Erbbesitz“ (Deut. 33, 4); und ferner, weil unser Volk der Kinder Israels nur mehr ein Volk ist in seinen Gesetzen, und da nun der Schöpfer gesagt hat, daß das Volk bestehen solle, so lange Himmel und Erde besteht, so müssen notwendig seine Gesetze bestehen, so lange Himmel und Erde besteht; die Stelle besagt nämlich: „So spricht der Herr, der da giebt die Sonne zum Leuchten bei Tage, die Gesetze des Mondes und der Sterne zum Leuchten bei Nacht, der aufregt das Meer, und seine Wellen brausen, Sabaoth ist Sein Name: Wenn diese Satzungen von Meinem Angesichte weichen — Spruch des Herrn —, dann soll auch Israels Same aufhören zu sein ein Volk vor Meinem Angesichte alle Tage.“ (Jerem. 31, 35 f.) Und ich sah, daß der Text [der hl. Schrift] am Ende der Prophetensendungen ausdrücklich erklärt, die Thora des Moses solle beobachtet werden bis zum Tage der Auferstehung und der Sendung des Elias vor ihm, mit diesen Worten: „Gedenket der Thora des Moses, meines Knechtes, die ich ihm aufgetragen habe auf Horeb über ganz Israel, Satzungen und Rechte: Siehe ich sende zu euch Elias, den Propheten“ [1]). (Malach. 3, 22 f.)

§ 20. Positiver Beweis für die Unmöglichkeit der Aufhebung aus der Vernunft.

20. Ich sah nun Leute aus unserem Volke, welche Beweise beibrachten für die Unzulässigkeit der Aufhebung des Gesetzes auf dem Wege der Allgemeinheit [= nach allgemeinen Gesichtspunkten], indem sie sagten: das Gesetz, nachdem Gott es ge-

---

Zulässigkeit der Heirat mit den Schwestern und denjenigen Personen, welche zu heiraten verboten ist, und der Arbeit am Sabbattage gehörte; darauf hat [der Befehlende] dieses aufgehoben durch das Gesetz des Islam.

[1]) Die Fortsetzung der Stelle lautet: „Ehe denn kommt der Tag des Herrn, der große und furchtbare“.

geben hat, fällt unter eine von vier Kategorien: Entweder ist darin deutlich gesagt, daß es ewig dauernd sei, und das kann 129 dann nicht aufgehoben werden; — oder Er hat es für einen Teil der Zeit gegeben, wie [z. B.] daß Er sagt: Thut dies 100 Jahre; dann ist seine Auflösung im Verlauf der 100 Jahre nicht zulässig, und nach den 100 Jahren, dann ist es schon zu Ende und verfällt nicht mehr der Aufhebung; — oder es ist eingeschlossen in einen Ort [= örtlich begrenzt], z. B. daß Er sagt: Thuet dies in Ägypten; dann ist es in Ägypten nicht zulässig, daß Er es aufhebe, und wenn Er etwas Anderes befiehlt außerhalb Ägyptens, so ist das keine Aufhebung; — oder [1]) daß es mit einer Ursache begründet sei, z. B. daß Er sagt: Thut dies, weil das Wasser des Nils fließt; dann ist, bevor das Wasser des Nils steht, die Aufhebung davon nicht zulässig, und wenn Er etwas anderes befiehlt nach dem Stillstehen des Wassers, so geschieht das nicht durch Aufhebung von ihm [sc. dem ersteren Gesetz]. Und wenn ihnen [sc. den oben genannten „Leuten"] nun gesagt wird: „Es giebt hier noch einen fünften Teil, und das ist das Gesetz, welchem Er keinen Termin an Zeit gegeben hat, und dann hören die Menschen [nur so lange] nicht auf, danach zu handeln, bis ihnen etwas anderes befohlen wird", so erwidern sie: Auch dieses [Gesetz], wenn es [gegeben] wäre, wäre der Zeit nach begrenzt, weil die Dauer bekannt wäre entweder bei Gott — und dann gemäß ihrer [sc. der Dauer] Wirklichkeit [2]), oder [auch] bei den Menschen — und dann im Augenblick des zweiten Gebietens. Daher würde in allen beiden Fällen die Aufhebung wegfallen, indem die Zeitdauer des Gesetzes zu einer teilweisen werden würde im Verstande, vom Anfang des Befehlens an. Andere sagen, dieser fünfte Teil existiert nicht, denn die erklärende Unterscheidung zwischen allgemeinem und begrenztem Gesetz werde nur gemacht, damit nichts unbestimmt bleibe [3]).

---

[1]) Ergänze im arabischen Texte أَنْ يَكُونَ.

[2]) D. h. von Anfang an.

[3]) D. h.: Es widerspricht dem Wesen und Zweck des Gesetzes überhaupt, unbestimmt und unklar zu sein; deshalb darf der Gesetzgeber seine Gesetze nur so erlassen, daß sie entweder für immer („allgemein") gelten, oder irgendwie in bestimmter Weise begrenzt sind; also giebt es keine zeitlich unbestimmten Gesetze.

§ 21. Widerlegung von 7 Gegenbeweisen aus der Vernunft.

21. Und ich habe gesehen, daß die, welche die Aufhebung des Gesetzes für zulässig erklären, in dieser Hinsicht sieben Aussprüche haben, von denen sie behaupten, daß dieselben dem Vernunftdenken angehören, und daß sie alle die Aufhebung zulassen [1]). Ich beabsichtige daher, sie hierher zu setzen, und dabei zu setzen, was es an Widerlegungsgründen dagegen giebt. Ich sage nun, der erste derselben ist eine Analogie mit dem Leben und dem Tode; er besagt: Wie es zulässig ist, daß Er [sc. Gott] am Leben erhalte mit [einem Ratschluß Seiner] Weisheit und töte mit Weisheit, ebenso ist es zulässig, daß Er Gesetze giebt mit Weisheit und aufhebt mit Weisheit.

Es ist nun klar, daß zwischen beiden der größte Unterschied ist, denn Er erhält nur [deshalb] am Leben, um zu töten, da der Tod der Weg der Hinüberführung in das Jenseits ist, welches das Endziel ist; aber nicht giebt Er Gesetze, nur um aufzuheben, denn wenn Er das Gesetz nur gegeben hätte, 130 um es aufzuheben, so müßte er jedes Gesetz aufheben, sodaß er das erste durch das zweite aufhöbe, und das zweite durch das dritte, bis ins Endlose, und das ist unmöglich. Überdies, wenn dem so wäre, so wäre ja im zweiten Gesetz immer ein [innerer] Gegensatz und Widerspruch. Die Erklärung davon ist, daß das zweite Gesetz etwas außerhalb seiner [Liegendes] bezweckt, weil es eben Gesetz ist, und die Ordnung [= der Charakter] eines jeden Gesetzes derartig ist; es würde aber [anderseits] selbst der Zweck sein, weil es das erste aufgehoben hat, und die Ordnung eines jeden Aufhebenden die Beschaffenheit hat, daß es der Zweck [des Aufgehobenen] sei, weil es eben das erste aufgehoben hat; und das ist eine subtile Begründung.

Der zweite [Ausspruch] ist eine Analogie des Aufhebens mit dem Sterbenlassen derer, denen ein Gesetz auferlegt ist, und dem Aufhören des Gesetzes bei ihnen, welches mit dem Tode verbunden ist. Ich sah nun, daß der Tod unbedingt das Gesetz

---

[1]) So nach Landauers cod. M. am Rande. Die jetzt korrumpierten Worte des Textes haben ursprünglich vielleicht eine Fassung gehabt, die den Sinn hatte: „Daß jeder Einzelne von ihnen die Aufhebung beweise“.

von den Toten wegnehmen muß, da kein Gebot und kein Verbot sie treffen kann; daher kann das, was möglich [= contingens] ist, nicht verglichen werden mit dem, was unbedingt notwendig ist [1]). Wenn aber [2]) die Aufhebung unbedingt notwendig wäre, so würde abermals der Widerspruch zurückkehren, den ich erwähnt habe bei der Aufhebung für jedes Gesetz [3]).

Der dritte ist eine Analogie mit dem, der arbeitet an einem Tage und ruhet an einem anderen, und der fastet an einem Tage und Fasten bricht an einem anderen. Aber auch hier [liegt der Umstand der Notwendigkeit vor], denn da der Mensch

---

[1]) Mit dem Tode fällt ohne weiteres als Konsequenz und darum unbedingt die Gesetzesverpflichtung fort; zum Wesen des nasḫ gehört aber nach Saadja, daß er nicht eine unbedingt notwendige Konsequenz, sondern ein selbständiger, freier Akt des Gesetzgebers, und daher möglich-kontingent sei; infolge dessen ist die von den Gegnern supponierte Analogie nicht vorhanden. — Mit dieser saadjanischen Begriffsbestimmung des nasḫ ist nicht gesagt, daß ein Gesetz nicht unbedingt notwendig „aufhören" könne, wie das z. B bei dem Gesetz für 100 Jahre (bei Landauer S. 129) der Fall ist. Dies geschieht aber nicht durch „Aufhebung", sondern durch „Aufhören", لَيْسَ بِنَسْخٍ لَهُ sondern بِزَوَالٍ. Wohl zu beachten ist die terminologische Genauigkeit, mit der Saadja نَسْخٌ einerseits und زَوَالٌ (p. 130 lin. 7), تَمَّ (p. 129, lin. 3), أَمْرٌ بِغَيْرِهِ (ibid. lin. 5) etc. andererseits gebraucht. Überall ist اَلنَّسْخُ als eine positive That aufgefaßt, das „Aufhören" des Gesetzes aber als ein negativer Begriff, bei dem ein etwa hinzutretender نَسْخٌ ebenso überflüssig als logisch unmöglich ist: لَبَطَلَ النَّسْخُ.

[2]) Um den Zweck des hier mit فَإِنْ لَمْ beginnenden Satzes klar zu erkennen, ist es gut, den ganzen Beweis Saadjas in Schlußform sich vorzuführen. Die Maior lautet: „Inter necessarium et contingens non est analogia". Minor: „Mors est necessaria; Abrogatio est contingens". Ergo: „Inter mortem et abrogationem non est analogia". Den bisher ausgelassenen zweiten Teil der Minor holt Saadja in dem mit „wenn aber" beginnenden Satze nach, indem er die Falschheit des kontradiktorischen Gegensatzes davon behauptet.

[3]) D. i. p. 130 bei Landauer; oben p. 52: „Überdies" u. s. w. Dieser Hinweis Saadjas ist eine Bestätigung des in Anm. 1) oben Gesagten, daß nämlich die „Aufhebung" bei Saadja kein negativer Begriff (= Aufhören des Gesetzes) ist, sondern ein positiver Akt, ein Gesetz für sich, und rücksichtlich des aufzuhebenden Gesetzes ein „zweites Gesetz".

nicht imstande ist, alle Tage zu fasten, noch auch alle Tage zu ruhen, so ist es unzulässig, daß der Weise ihm den Auftrag dazu erteile; das Gesetz [1]) aber ist derart, daß der Mensch danach handeln könne allezeit.

Der vierte ist eine Analogie damit, daß Er [sc. Gott] reich macht und arm macht, sehend macht und blind macht, sodaß Er jedes Einzelne von beiden thut zu der Zeit, die vollkommener dazu ist, daß Er es in ihr thue. Aber ich sah den Unterschied ein, der zwischen diesen Dingen ist, denn alle glücklichen Umstände giebt Er zum Lohn des Gehorsams, und alle Strafen giebt Er zur Vergeltung der Widersetzlichkeit; was aber das Gesetz angeht, so gab Er es nicht als Vergeltung weder für Gehorsam noch für Widersetzlichkeit. Und wenn [dennoch] jemand diese Behauptung aufstellt, so wird sie durch das erste Gesetz zu 131 nichte gemacht, da es absurd ist, daß es Vergeltung für eine vorangegangene Sache sei, während doch kein Gesetz vor ihm war.

Der fünfte ist eine Analogie mit dem Rotwerden der Dattel, nachdem sie grün gewesen, und Ähnlichem. Aber all' dieses, ich habe es aufmerksam betrachtet, und siehe, es ist etwas Notwendiges, entweder wegen der angeborenen Konstitution, oder infolge der Angewöhnung. Das Gesetz aber ist durchaus nicht derartig, denn wenn es derartig wäre, so wäre die Aufhebung eines jeden Gesetzes notwendig, und [dann] kehrte der Widerspruch zurück [2]).

Der sechste besagt: Wie die Arbeit am Sabbat der Vernunft nach erlaubt war, und dann das Gehörte [Offenbarungsgesetz] sie aufhob durch die Vorenthaltung [derselben], ebenso

---

[1]) Das hier Folgende ist der nachgeholte Obersatz des Argumentes, welches demnach lautet: Zu den wesentlichen Eigenschaften eines Gesetzes gehört die Erfüllbarkeit. Alle Tage fasten oder ruhen ist unerfüllbar. Also kann es nicht von Gott zum Gesetz gemacht werden. Da also das „Aufhören", Unterbrechen des Fastens und Ruhens durch Essen und Arbeiten notwendig mit dem Fasten- und Sabbatgesetze verbunden ist, kann es mit dem kontingenten Begriff des „Aufhebens" (النسخ — الذى بُدَّ لَهُ) nicht in Analogie gesetzt werden.

[2]) Vgl. oben S. 52 den mit „Überdies" beginnenden Abschnitt.

ist es zulässig, daß ein anderes Gehörtes [Gesetz] sie ihrem Erlaubtsein zurückgebe. Ich sage nun in dieser Sache: Nur dann wäre diese Analogie vollkommen, wenn die Vernunft die Arbeit am Sabbat zur Pflicht machte, und eines Tages gesagt würde, daß das Gehörte [Gesetz] diese Pflicht aufgehoben hätte. Was aber das Erlaubtsein [sc. der Vernunft nach] anbetrifft, so ist nicht [vollkommen die Analogie], weil der Mensch nicht aufhört, mit seiner Vernunft einzusehen, daß es ihm erlaubt ist, am Sabbat und anderen Tagen unthätig zu sein, sei es zur Ruhe seines Körpers, oder zu einem Nutzen, den er damit erwerbe, oder für beide zusammen; das Gehörte [Gesetz] nun macht das — seiner Vernunft nach — Erlaubte zum Gebot, und sagt ihm: „Der Sabbat ist eine Ruhe für deinen Körper, und damit du dadurch Nutzen und Belohnung erwerbest“, ohne etwas aufzuheben, obwohl es denselben Ruhetag für alle Zeiten festsetzt; da es [doch auch] nach dem Verstande [des Menschen] zulässig ist, daß ihm ein Weiser befehle, an einem bestimmten Tage zu feiern, indem er ihm dann für jeden [gefeierten] Tag einen Denar giebt.

Der siebente besagt: Wie es zulässig ist, daß das Gesetz des Moses ein anderes als das des Abraham war, so ist es zulässig, daß es ein anderes als das Gesetz des Moses gebe. Aber wenn wir das Gesetz des Moses betrachten, so finden wir es in Wahrheit als [identisch mit dem] Gesetz Abrahams; nur hat Moses das ungesäuerte Brot und den Sabbat hinzugefügt wegen Ereignissen, die über sein Volk kamen; [ähnlich] wie einer, der gerettet wurde an einem Tage, denselben ewig zu fasten gelobt. Wenn also dies [letztere] für ihn in Ordnung ist aus eigenem Antriebe, so ist es auch in Ordnung, daß sein Herr es ihm [als Gebot] aufstelle. Und wenn die Hinzufügung eine Aufhebung wäre, dann würde auch der, welcher mehr als seine Pflicht thut 132 im Gebet oder im Fasten oder im Almosengeben, Sein [sc. Gottes] Gesetz aufheben, und wenn der Gesetzgeber ihm jenes[1]) erlaubte, so würde Er ihm damit auch erlauben, Sein Gesetz aufzuheben; und eine notwendige Folgerung daraus wären die

---

[1]) Sc. die genannten opera supererogatoria.

ersten Analogien, ebenso wie diese[1]) [letzte]. So sind denn all' dieses, Gott erbarme sich deiner, zerstreuende Beschäftigungen[2]), von denen nichts in der Vernunft begründet ist.

§ 22. Einwand.

22. Nach diesen Sieben beabsichtige ich einen Ausspruch von ihnen anzuführen, über den des weiten und breiten geredet wird, und das ist, daß sie sagen: Wie die Ursache des Glaubens an Moses die ist, daß er Wunder und Zeichen aufführte, so ist es eine zwingende Ursache an einen Anderen zu glauben, wenn er [sc. der Andere] Wunder und Zeichen aufführt. Ich war außerordentlich erstaunt, als ich dies hörte, und das aus dem Grunde, daß der Grund unseres Glaubens an Moses nicht nur die Wunderzeichen sind, sondern der Grund unseres Glaubens an ihn und an jeden Propheten ist, daß sie uns zunächst zu Dingen berufen, welche statthaft sind; wenn wir daher seine Einladung hören und einsehen, daß es statthaft sei, verlangen wir Zeichen dafür von ihm, und wenn er dieselben aufgeführt hat, glauben wir an ihn; wenn wir aber hören, daß seine Einladung von ihrem Anfang an unstatthaft ist, so verlangen wir von ihm keine Zeichen, da es für Unmögliches keine Zeichen giebt. Es geht mit diesen beiden Fällen, wie mit Ruben und Simeon. Sie stehen vor einem Richter; wenn nun Ruben von Simeon etwas fordert, derart, wie es im Bereich des Möglichen liegt, z. B. daß er sagt: „Mir stehen von ihm 1000 Denare zu", dann ersucht ihn der Richter um einen klaren Beweis, und wenn der für ihn besteht, so steht ihm das Geld zu. Wenn er aber fordert, was unmöglich ist, z. B. daß er sagt: „Mir steht von ihm [sc. von seiten des Simeon] der Tigris zu", dann ist

---

[1]) Das Suffix in وَتَلْزَمُهُ (= notwendig aus etwas folgen) habe ich in der Übersetzung auf den vorhergehenden Bedingungssatz bezogen, und der Sinn ist demgemäß: Wenn die Hinzufügung eine Aufhebung wäre, so würde daraus folgen, daß nicht nur die siebente, sondern auch die sechs vorhergehenden Analogien auf Wahrheit beruhten. — Man kann jenes Suffix auch auf صَاحِبُ ٱلشَّرْعِ beziehen; der Sinn wäre dann, daß die Analogien dem Gesetzgeber (Gott) „unzertrennlich anhaften", d. h. er müßte sie notwendig als wahr anerkennen.

[2]) So auch Ibn Ṭhibbon: טִרְדוֹת von טרד = beunruhigen, zerstreuen.

sein Anspruch von Grund aus hinfällig, weil niemand Eigentümer des Tigris ist, und der Richter darf ihn nicht um einen Nachweis dafür ersuchen. Ebenso geht es mit jedem, der Prophetenwürde beansprucht. Wenn er uns sagt: „Mein Herr befiehlt Euch, daß ihr den Tag fastet", so ersuchen wir um das Wahrzeichen der Botschaft, und wenn er es uns zeigt, nehmen wir an und fasten; wenn er aber sagt: „Wahrlich, mein Herr befiehlt euch den Ehebruch und den Diebstahl", oder „Er teilt euch mit, daß Er die Sündflut herbeiführen werde", oder „Er 133 läßt euch wissen, daß Er den Himmel und die Erde in Schläfrigkeit geschaffen habe ohne Gedanken" [1]), dann ersuchen wir ihn nicht um ein Zeichen, da er uns zu etwas beruft, was der Vernunft oder [wahrhaften] Berichten nach unzulässig ist.

Aber einige von jenen, [die den zuletzt erwähnten „Ausspruch" anführten], fügten diesen Worten hinzu und sagten [2]): „Ich sah nun, daß er [sc. ein Prophet] sich nicht um uns kümmerte und uns zum Zeugnis Zeichen und Wunder vorführte, und wir mußten sie dann gezwungen ansehen: Was sollen wir ihm dann sagen?" Ich antwortete ihnen darauf, daß wir ihm sagen würden ebenso, wie wir alle sagen würden, wenn einer Augenzeuge wäre von Wundern und Zeichen für das Aufgeben unserer vernünftigen Erkenntnis von der sittlichen Güte der Wahrheit und der sittlichen Schlechtigkeit der Lüge, und was dem ähnlich ist. Da nahm er seine Zuflucht zu der Behauptung, daß das Häßlichfinden der Lüge und das Gutfinden der Wahrheit nicht auf dem Wege der Vernunfterkenntnis [gewonnen würden], sondern daß sie von seiten des [geoffenbarten] Gebotes und Verbotes [herkämen], und ebenso die Mißbilligung

---

[1]) So faßt es wenigstens Ibn Thibbon auf: בְּשֵׁנָה בְלִי מַחֲשָׁבָה.

[2]) Das Folgende (der Rest dieses §) giebt nicht nur den Inhalt, sondern auch die dialogische Form einer Disputation wieder, die Saadja mit einem Gegner hatte. Was seine Beweisführung betrifft, so ist hier derselbe „Rationalismus" zu tadeln, welcher auch seiner hermeneutischen „Regel von der Vernunft" zu Grunde liegt, deren verderbliche Folgen für die Exegese Saadjas in meiner oben genannten Schrift: De Saadjae vita etc. p. 55 sqq. behandelt sind. Hier wie dort kommt es ihm nicht in den Sinn, daß es auch Dinge geben könne, über die seine Spekulation ihn zu zweifelhaften oder irrigen Resultaten geführt habe.

des Totschlages und des Ehebruches und des Diebstahls und was dem ähnlich ist. Nachdem er nun auf diese Dinge hinausgekommen war, war seine Belästigung unwichtig, und ich beendete die Unterredung mit ihm.

§ 23. Widerlegung von 3 allgemeinen Gegenbeweisen aus der hl. Schrift

23. Einige von ihnen führen als Beweis für die Aufhebung Verse aus der hl. Schrift an. Ich will sie deshalb darlegen, indem ich darlege, was dafür und was dagegen zu sagen ist. Das Erste ist ein Wort der Thorah (Deut. 33, 2): „Und er sprach: Von Sinai kam der Herr und ging ihnen auf von Seir, strahlte vom Berge Pharan und kam mit Tausenden des Heiligtums" [1]).

---

[1]) Die Stelle Deut. 33, 2 wurde von den Arabern verwertet, um daraus zu beweisen, daß in der Geschichte der Offenbarung die Sendung des Moses und des Messias nur Mittelstufen seien, die erst in der Sendung Muhammeds ihre Vollendung gefunden hätten. Schahrastani giebt das Argument in Verbindung mit mehreren anderen aus der hl. Schrift des Alten und des Neuen Testamentes (l. c. p. 165, Haarbr. I p. 250): „Du mußt aber wissen, daß die gesamte Thora Beweise und Verse enthält, welche darauf hinweisen, daß das Gesetz des Auserwählten (Muhammeds) Wahrheit ist, und daß der Verkünder des Gesetzes (Moses) die Wahrheit gesprochen, außer demjenigen, was jene [sc. die Juden] verändert, verkehrt und vertauscht haben ... In der Thora heißt es ferner, daß Gott von dem Berge Sinai gekommen sei, und in Sâ'îr erschienen sei, und in Fârân sich offenbart habe. Sâ'îr bedeutet nun die Berge von Jerusalem, dem Orte, wo 'Isa erschienen, und Fârân bedeutet die Berge von Mekka. Da aber die göttlichen Geheimnisse und die Erleuchtungen des Höchsten drei Grade durchlaufen, Anfang, Mitte und Vollendung, und [da] das Kommen dem Anfange, das Erscheinen der Mitte und das Offenbaren der Vollendung entspricht, so gebraucht die Thora von dem Aufgehen der Morgenröte des Gesetzes und der Offenbarung den Ausdruck, daß Er auf den Berg Sinai gekommen sei, und von dem Aufgehen der Sonne, daß Er über Sâ'îr erschienen sei, und von dem Ankommen bei der Stufe der Vollendung und Vollkommenheit, Er habe sich in Fârân offenbart". Vgl. auch Abraham ben David in der Emuna rama, II. Teil, Grundlehre 5, Abschnitt 2, ed. Weil p. 99, wo dieselbe Schriftstelle den Gegnern in den Mund gelegt und ihr Einwand widerlegt wird. — Daß die geographischen Bestimmungen sowohl Schahrastanis wie Saadjas unrichtig sind, braucht hier nicht eingehend bewiesen zu werden. (Sê'îr, das „Rauhe", ist bekanntlich das Edomitergebirge, und Deut. 33, 2 will mit diesem Namen wahrscheinlich auf das Wunder der ehernen Schlange hinweisen; vgl. Num. 21, 4: „Sie zogen . . . den Weg zum Schilfmeer, um das Land Edom zu umgehen". Über Lage und Charakter der „Wüste" Pharan s. Furrer in Riehms Wörterbuch II, S. 1154; der Name soll hier wohl hindeuten auf die Num. 13, 1 berichtete Aufforderung Gottes zur Entsendung der Kundschafter). Was insbesondere Saadja angeht, so ist seine Deutung, wie auch Geiger (Zeitschr. f. jüd.

Diese drei sind nun [aber] Namen für den Berg Sinai, und zwar so, daß jeder Berg sich erstreckt auf die ihm gegenüberliegenden Landschaften; deshalb teilen ihn ihre Namen ein durch die Namen, mit denen sie benannt werden, sodaß jeder Teil desselben [Berges] den Namen des Landes hat, das ihm gegenüberliegt; ebenso wie das Meer eines ist, und die ihm gegenüberliegenden Länder ihm viele Namen geben durch die Gegenüber-Lage eines jeden Landes. Ebenso ist nun der Berg Sinai ein Berg, der [den Landschaften] Sinai und Seir und Pharan gegenüberliegt, da er nach Art einer geraden Linie ist, und darum wird er mit den Namen jener drei benannt. Der Beweis aber, daß Sinai und Pharan aneinander stoßen, ist die Stelle (Num. 10, 12): „Und die Kinder Israels nach ihren Zügen brachen auf aus der Wüste Sinai, und es ruhte die Wolke in der Wüste Pharan". Und der Beweis dafür, daß Pharan und Seir aneinanderstoßen, ist die Stelle (Gen. 14, 6): „(Chodorlahomor und die Könige, die mit ihm waren, schlugen die Raphaeer . . .) und die Chorraeer auf ihrem Gebirge, dem Seir, bis El-Pharan, das an der Wüste liegt". Ich fand auch in den übrigen hl. Büchern, daß mit Seir der Sinai angedeutet wird: es heißt in der hl. Schrift (Iudic. 5, 4. 5): „Herr, bei deinem Auszug von Seir (da 134

Theologie, Bd. V, S. 288) mit Recht bemerkt, auf dieselbe Stufe zu stellen, wie seine übrigen Erklärungen von biblischen Eigennamen, in denen ihm schon Ibn Esra den scharfen, freilich in seiner Allgemeinheit ungerechten Vorwurf der absoluten Willkür macht (s. m. Schrift: De Saadjae vita etc. p. 64, Anm. 2). In dem hier vorliegenden Verse stimmt aber Ibn Esra der Saadjanischen Deutung offenbar zu, denn er sagt in seinem Kommentar zu Deut. 33, 2: ויאמר הגאון ז׳ל כי הר סיני ושעיר ופארן קרובים וזה הכתוב הוא על מעמד הר סיני ויאמר סיני כי מסיני כמו בסיני וכן משעיר: „Der Gaon sagt, daß der Sinai und Seir und Pharan nahe nebeneinander lägen, und dieser Vers bezieht sich auf die Stellung [Israels] vor dem Berg Sinai; und [die Schrift] sagt Sinai, denn [die praep.] מִן ist soviel wie בְּ [d. h. Gott kam auf den Sinai] und ebenso missê'îr". Es mag noch darauf hingewiesen werden, daß schon dieses Argument Saadjas zur Genüge die Unrichtigkeit der Bemerkung Kaufmanns (Geschichte der Attributenlehre in der jüd. Religionsphilosophie, Gotha 1877, S. 78 f. und 81) beweist, Saadja habe gegen den Islâm gar nicht polemisiert. Übrigens hat Guttmann die Unrichtigkeit dieser Behauptung ausführlich bewiesen in seiner „Religionsphilosophie des Abraham ibn Daûd aus Toledo", Göttingen 1879, S. 127, und in dem Artikel über Chiwi ha-Balchi in Frankel-Graetz Monatsschrift f. d. Gesch. etc. 1879, S. 298.

zerrannen Berge vor dem Angesichte des Herrn), selbst der Sinai vor dem Angesicht des Herrn, des Gottes Israels".

Einige fügen [einen anderen Einwand] hinzu und sagen: [Es giebt eine Aufhebung des Gesetzes[1])], denn nachdem [die Schrift] gesagt hat: „Er strahlte vom Berge Pharan" mit der vergangenen Zeitform, sagt sie (Habac. 3, 3): „Der Herr wird kommen vom Süden und der Heilige vom Berge Pharan" mit der zukünftigen Zeitform. Ich finde es nun klar, daß, wenn eine Aufzählung stattfindet, einige Wörter Praeterita werden, und andere, als ob sie zukünftig wären, wie [die Schrift] den Frevel unserer Väter in der Wüste aufzählt (Ps. 106, 7. 13. 14): „Und sie machten einen Aufstand am Meere, am Schilfmeer, . . (13) sie vergaßen rasch [perfect.] seine Thaten . . (14) und wurden lüstern in der Wüste"; und einige sind ähnlich, als ob sie zukünftig wären, (ib. v. 19) „sie machten [imperfect.] ein Kalb am Horeb", (v. 17) „die Erde that sich auf und verschlang Dathan". Diese beiden Ausdrücke sind, als ob sie zukünftig wären, und sind doch in Wahrheit vergangene, denn ebenso pflegt einer, der dankt, zu sagen: Er that mir wohl [impf.] und er war mir von Nutzen [impf.] und er spendete mir Wohlthaten [impf.]; und einer, der unterdrückt wird und sich beklagt, pflegt zu sagen: Er that mir Unrecht [impf.] und er betrog mich [impf.] und er that mir Gewalt [impf.].

Ich fand auch Leute, die sagten[2]): Wer ist der, von dem

---

[1]) Dieser Gedanke muß hier ergänzt werden, denn unter dem „Einige" (قَوْمٌ) ist hier von den in § 22 (مَنْ يَحْتَجُّ لِلنَّسْخِ بِفَوَاسِيقَ, Landauer p. 133) Genannten die Rede. Der folgende Einwand scheint den Sinn zu haben, daß das Futurum eine zweite Offenbarung von Pharan ankündige, wodurch die erste aufgehoben werde. Um den Einwand zu widerlegen, will Saadja im Folgenden zeigen, daß das hebräische Imperfect nicht immer den Sinn eines Futurums habe. Dabei zeigt es sich freilich, daß er von der Bedeutung des ו consecutivum keine klare Vorstellung hat; auch scheint er die Imperfecta in v. 7 und 14 für Perfecta angesehen zu haben. Solche Verstöße sind erklärlich, wenn man berücksichtigt, daß die hebräische Sprache bis auf Saadja noch keine systematische Behandlung gefunden hatte; er selbst ist durch seine grammatischen Schriften der Begründer der hebräischen Philologie geworden

[2]) Daß Saadja überhaupt seine Beweise zur Widerlegung der „Aufhebung" auch gegen die Christen geschrieben habe, sagt er selbst am Ende

gesagt wird (Abd. 1, 1): „Und ein Bote ist unter die Völker gesandt: Stehet fest, erheben wir uns wider sie zum Kampf!" Ich erklärte ihnen daher, daß es Jahaziel sei, und daß dieser Vorfall Edom betrifft zur Zeit des Josaphat, weil Abdias zu seiner Zeit lebte, und als nun die Söhne Ammons und Moabs und das Gebirge Seir ihn mit Krieg heimsuchten, wie es im Buch 2. Chron. 20, 10 erklärt ist, fastete Josaphat und betete 135 und rief seinen Herrn an, wie es bekannt ist, und der sandte ihm den Jahaziel wegen dieser Völker, wie es heißt (2. Chron. 20, 14): „Und Jahaziel, Sohn des Zacharias, Sohn Benajas . . . es kam über ihn der Geist des Herrn inmitten der Versammlung" und er sprach zu ihnen: Stehet ihr fest für euch allein, und der Herr wird euch genug helfen in Sachen Edoms; es heißt da (ibid. v. 17): „Nicht ihr habt zu kämpfen in dieser Sache; stehet und seid standhaft und sehet die Hilfe des Herrn

---

des VIII. Traktates, nachdem er die christliche Erklärung der 70 Wochen bei Daniel bekämpft hat (bei Landauer p. 254, lin. 4 a. i.): „So ist nun dieser Abschnitt deutlich auseinandergesetzt, nämlich alle Arten dieser Widerlegungen gegen sie [sc. die Christen], abgesehen von dem, was gegen sie [auseinandergesetzt] ist bei der „Aufhebung des Gesetzes", und abgesehen von dem, was gegen sie ist im Kapitel von der Einheit [Polemik gegen das Trinitätsdogma, Traktat II, bei Landauer p. 86—92] und abgesehen von anderen Dingen, die anzuführen in diesem Buche nicht entsprechend ist". Guttmann (a. a. O. S. 155, Anm. 2) glaubt aus der im Midrâsch üblichen Identifizierung Edoms mit Rom darauf schließen zu sollen, daß die von Saadja bekämpfte Interpretation der Stelle Abd. 1, 1 christlichen Ursprungs sei. Es ist nun richtig, daß die Thalmudisten unter Edom und Benê-Edom zunächst — wegen der Zerstörung Jerusalems — die heidnischen Römer, und später die christliche Kirche (weil sie in Rom ihren Mittelpunkt hatte) verstanden; Cornelius a Lapide hält diese Auffassung von Edom für so verbreitet, daß er ihrer Widerlegung einen größeren Abschnitt widmet (Comm. in S. S., ed. Neapolitana 1857, VII. fol. 293). Daraus würde aber das Gegenteil von dem folgen, was Guttmann will, denn der Bote Abd. 1, 1 wird von Gott an die Heiden gesandt, um Edom zu strafen; wenn also Edom in der genannten Weise aufgefaßt würde, so hätte die Stelle im Munde eines Christen als Beweis des nasḫ gar keinen Sinn. Aber aus einem anderen Grunde ist es sehr wahrscheinlich, daß wir es hier mit einem christlichen Argument zu thun haben, nämlich weil die typisch-messianische Erklärung der Stelle sehr nahe liegt. In der That erklärt z. B. der hl. Hieronymus zu diesem Verse: „Audivit ergo Abdias, quod ad gentes legatus missus sit, mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus" etc. (s. Migne, Ser. lat. Bd. XXV, col. 1102, vgl. auch col. 1100—1101).

mit euch". Daher ist der Sinn des Wortes „Stehet fest" in der Rede des Abdias derselbe wie: „Stehet und seid standhaft" in der Rede Jahaziels. Als sie nun von ihm gehört hatten: „Stehet", berieten sie sich darüber, und es fiel ihnen ein, daß er das Standhaftsein im Loben und Preisen wollte; wie es heißt (ib. v. 21): „Und er beriet sich mit dem Volke und bestellte Sänger dem Herrn", und das stimmte überein mit dem Wunsche des Schöpfers, da er ihnen genug half in Sachen des Feindes so wie sie anfingen mit dem Lobpreisen, wie es heißt (ib. v. 22): „Und zu der Zeit, da sie anfingen zu preisen und zu loben, gab der Herr, daß Auflauerer sich erhoben gegen die Söhne Ammons". Und so hat sich alles schon erfüllt [1]). Ich fand andere, die als Beweis eine Stelle Jeremiae anführten (Jerem. 31, 30): „Siehe, Tage kommen — Spruch des Herrn —, und ich schließe mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda einen neuen Bund". Darauf sagte ich zu ihnen: Sehet doch zu, was danach folgt, denn Er hat ja deutlich ausgesprochen, daß dieser neue Bund die Thorah selbst ist, wie es heißt (ibid. v. 32): „Denn das ist der Bund, den Ich schließen werde mit dem Hause Israel nach diesen Tagen, spricht der Herr: Ich habe meine Thorah in ihr Inneres gelegt"; und der Unterschied vom ersten Bündnisse besteht nur in dem Punkte, daß es in diesem Zeitalter nicht gebrochen werde, wie es im ersten Zeitalter gebrochen wurde, gemäß den Worten (ib. v. 31): „Den sie gebrochen, meinen Bund, und ich war doch ihr Herr".

§ 24. Widerlegung von 10 speziellen Gegenbeweisen aus der Schrift. 136

24. Nach diesen Erörterungen nun fand ich bei ihnen Zweifel über die hl. Schrift, indem sie behaupteten, durch selbe [Zweifel] die Aufhebung des Gesetzes zu erkennen. Es sind deren viele, und mehr noch, als sie, ist das, was mit ihnen zusammenhängt. Ich habe mich aber auf 10 Fragen davon beschränkt; was dann außer denselben vorkommt, das versteht der Leser dieses Buches, denn es enthüllt sich ihm das Wesen des Verdachtes und des Zweifels, den er hatte.

Das Erste nun ist die Heirat der Söhne Adams mit seinen Töchtern, daher sie sagen: Das ist eine Aufhebung. Aber es

---

[1]) D. h. die Stelle Abd. 1, 1 bezieht sich also nicht auf die Zukunft, das Christentum.

liegt keine Aufhebung, sondern nur eine Entschuldigung vor, denn wir glauben, daß die Schwester [schon] vor Moses verboten war, wie wir finden, daß Abraham zu Sara sagte (Gen. 12, 1): „Sage doch, meine Schwester seiest du". Und die Söhne Adams heirateten solche nur aus zwingender Notwendigkeit, weil sich unter den vernünftigen Wesen nichts ihnen Gleiches befand; nachdem dann die Nachkommenschaft sich ausgedehnt hatte, war die Entschuldigung abgeschnitten für den, der kam; das ist ebenso wie einer, der das Fasten bricht in krankem Zustande: Wenn er nun gesund geworden ist, ist seine Entschuldigung abgeschnitten; und wie einer, der in der Wüste das Tote ißt; wenn er nun etwas anderes findet, so hört seine Entschuldigung auf.

Das Zweite: Weil Er über Kain das Urteil gesprochen hat wegen des Mordes an Abel auf „flüchtig und unstät" bloß, während Er später jeden Mörder zum Tode verurteilt. Aber auch das ist nicht Aufhebung, denn der Weise hat nur befohlen, den Mörder zu töten durch Vermittlung von Richter und Zeugen, und da nun diese nicht vorhanden waren zur Zeit des Mordes Kains an Abel, so brauchte Er ihn nicht zu töten, sondern strafte ihn auf andere Weise. Siehst du nicht, daß Er zu Noë sprach (Gen. 9, 6): „Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll von Menschen vergossen werden?"

Das Dritte ist, daß Er allen Menschen das Gebot gegeben hat, zu opfern; danach verbot Er es ihnen außer dem Aron und seinen Nachkommen. Aber auch hier liegt keine Aufhebung vor, da es keine Stelle giebt, die aussagte, daß alle Menschen zum Opfern eingesetzt seien, sondern vor Aron opferte nur, wer in ähnliche Stellung eingesetzt war, und was den Nichteingesetzten angeht, so stand es ihm nicht zu, zu opfern, weder vor der Erwählung Arons noch nach seiner Erwählung.

Das Vierte ist der Umstand, daß Opfer am Sabbat dargebracht werden, während die Arbeit an ihm [sc. dem Sabbat] verboten worden ist. Auch bei diesem liegt keine Aufhebung vor, im Gegenteil, es gehört zu dem, was den Ausschluß der Aufhebung bestätigt. Denn das Gebot des Opferns bestand vor dem Sabbat, daher durfte das Sabbatgesetz es nicht verhindern, 137

sodaß dadurch eine Aufhebung stattfände; darum verbot dasselbe die übrigen Arbeiten, bis auf die Opferung und das Beschneiden, die vor ihm bestanden hatten.

Das Fünfte ist das Wort Gottes — Er sei gepriesen — zu Abraham über Isak (Gen. 22, 2): „Bringe ihn dort zum Opfer“; nachher sprach Er (ib. v. 12): „Strecke deine Hand nicht aus gegen den Knaben!“ Auch hier liegt keine Aufhebung vor, weder für uns noch für jene [Anhänger der Aufhebung], weil derjenige, der die Aufhebung [im allgemeinen] zugiebt, sie [doch] nicht zugiebt, ehe das Gebot einmal befolgt worden ist, damit es nicht nutzlose Spielerei werde. Er hat nun dem Abraham nur befohlen, seinen Sohn zum Opfer hinzugeben, und nachdem die Hingabe seinerseits erfüllt war durch Beschaffung des Feuers und des Brennholzes und Ergreifen des Messers, sprach Er zu ihm: Es ist genug für dich, mehr als dies habe ich nicht gewollt von dir.

Das Sechste ist das Wort Gottes an Bileam betreffs der Abgesandten Balaks (Num. 22, 12): „Nicht sollst Du mit ihnen gehen“; nachher sagte Er (ib. v. 20): „Geh mit ihnen“. Auch bei diesem liegt keine Aufhebung vor, denn die Leute, mit denen er gegangen ist, waren nicht dieselben, mit denen zu gehen Er ihn abgehalten hatte, da es heißt (ib. v. 15): „Und Balak sandte abermals Fürsten, mehrere und vornehmere als jene“. Also hat Er ihn verhindert, mit den Geringen zu gehen, und ihm freigegeben, mit den Vornehmen zu gehen, auf daß er Ihm eine größere Ehre erweise, sodaß gesagt werden sollte: Gott hat die Kinder Israels befreit von der Belästigung gewisser Leute, die an Rang so und so hochstehend waren.

Das Siebente ist das Wort des Herrn — der gepriesen sei — zu Ezechias (Isai. 38, 1): „Denn Du wirst sterben und nicht mehr leben“; nachher sprach Er (ib. v. 5): „Sieh ich füge zu Deinen Tagen 15 Jahre hinzu“. Auch in diesem liegt keine Aufhebung, denn Gott sprach, um zu schrecken und abzuhalten: wenn dann der Diener darauf hört und sich abhalten läßt, so hört die Drohung für ihn auf, wie wir aus der Geschichte des 138 Volkes Ninives und aller Reuigen, Gehorsamen wissen.

Das Achte ist der Bericht (Num. 8, 18): „Und ich habe

die Leviten genommen statt aller Erstgeburt". Auch hier liegt keine Aufhebung vor, denn es ist Seine Gewohnheit, daß Er den Diener erhebt, und wenn er widersetzlich ist, so erniedrigt Er ihn; ebenso, wie er Adam die Gärten bewohnen ließ, — da sündigte er, und Er vertrieb ihn; und [ebenso] wie Er unsere Väter nach Syrien führte, — da sündigten sie, und Er zerstreute sie; und [wie] alles, was den Charakter der Strafe besitzt.

Das Neunte: Sie sagen, Josue habe am Sabbattage Krieg geführt. Die Sache war aber nicht so. Denn [die Schrift] erwähnt nicht an allen Tagen eine Schlacht, sondern es wurde nur an allen Tagen die Lade getragen und in die Trompete gestoßen, und diese Dinge sind etwas am Sabbat Erlaubtes; aber der siebente Tag, an welchem die Schlacht stattfand, war kein Sabbattag.

Das Zehnte: Sie sagen, die [Gebets-]Richtung sei anfangs auf die Stiftshütte gerichtet gewesen; danach übertrug Er dieselbe und wandte sie zum Tempel. Auch bei diesem liegt keine Aufhebung vor, denn die Richtung war nur auf die Lade hin geboten, und wo immer die Lade in der Wüste war, dorthin war die Richtung. Und als die Lade übertragen wurde nach Gilgal, Schiloh, Nob, Gibeon und dem Tempel, folgte ihr die Richtung: das ist das Richtige infolge des Grundsatzes, daß der Ursache das Verursachte folgt.

§ 25. Widerlegung dreier Einwände gegen die Schriftbeweise.

25. Einige jener Leute haben das Wort ʿôlâm [1]) untersucht und sagen: Wir haben erkannt, daß es sich in der Sprache der Hebräer teilt [in verschiedene Bedeutungen]. Darauf antworten wir: Gewiß, es hat drei Bedeutungen; die eine davon ist: 50 Jahre, die andere: die Lebensdauer von den genannten [50 Jahren], die dritte: so lange die Welt steht. Wenn wir es [sc. ʿôlâm] nun dem Sabbatgebote gegenüberstellen, so sind zwei [Bedeutungen] hinfällig, und die letzte bleibt bestehen. Denn wir sahen an Jeremias: Ungefähr 900 Jahre nach der Epoche des Moses, und nach vielen Zeitaltern und Generationen der Nachkommenschaft der Kinder Israels forderte er sie noch auf,

---

[1]) Der Einwand richtet sich gegen den Schriftbeweis, der in den Worten ברית עולם, „Ewiger Bund" liegt; cfr. § 19, pag. 50.

139 den Sabbat zu beobachten, und das Arbeiten an ihm zu unterlassen, wie es heißt (Jerem. 17, 21): „Bringet keine Last aus euren Häusern am Sabbattage“. Da nun die Zeitdauer von den 50 [Jahren] und die [Lebens-] Zeitdauer solcher Personen hinfällig geworden, so blieb von den Teilbedeutungen nur die Zeitdauer der Welt übrig.

Solche [ferner], die uns betreffs des wörtlichen Ausdrucks der Überlieferung fragen, der uns in Bezug auf die ewige Dauer der Thora-Gesetze geoffenbart sei, würden, was immer für eine Stelle wir ihnen anführen, sie gegen uns erklären; daher gehört es zu unserer Gewohnheit, ihnen zu antworten: Giebt es in der Welt ein sicheres, feststehendes Wort, mit dem zugleich jede Auslegerei und Unsicherheit ausgeschlossen wird? Und wenn er [sc. der Gegner] sagt: „Nein“, dann vernichtet er die Wahrheit der Rede, und macht jede [Rede] zum Irrtum; wenn er aber sagt: „Ja!“ — so ist uns mit solch' einer sicheren Rede die ewige Einsetzung der Thora-Gesetze geoffenbart.

Ich hörte Einige von ihnen sagen: Wenn die Brahmânen zu euch sprechen [1]): Wir überliefern von Adam her, daß man sich kleide mit einem gemischten Gewebe von Wolle und Leinwand, und daß man die Suppe von Fleisch und Milch esse, und daß man den Stier und den Esel zusammen an ein Joch binde [2]); darum dürft ihr nicht den Bericht eines Propheten überliefern, der es verbietet, denn Adam sagte uns, daß es nicht aufge-

---

[1]) Über die Barâhima berichtet eingehend Schahrastani, der sie einteilt in Buddhisten, Anhänger des Denkens und der Einbildung, und Anhänger der Seelenwanderung; als allen gemeinsame Lehre hebt er hervor die gänzliche Verwerfung des Prophetenamtes (l. c. p. 445 sq., Haarbr. II p. 356 sq.). Wegen dieser Lehre legt ihnen ein Gegner Saadjas den obigen Einwand in den Mund, der aber, wie Saadja richtig bemerkt, von den Barâhima gar nicht gemacht wird. Schahrastani läßt sie überhaupt die Unmöglichkeit der prophetischen Gaben bei allen Menschen, auch bei Adam, lehren. Unverständlich ist es, was Guttmann (l. c. S. 157 Anm. 1) mit seiner Bemerkung will: „Daß die Barâhima das Zeremonialgesetz bekämpften, geht aus Schahrast. I 36 hervor, von den Religionsbekennern heißt es dort: Die gesetzlichen Bestimmungen haben ihren Anfang mit Adam . . . genommen“. Schahrastani redet an dieser Stelle gar nicht von den Brahmânen, auf die er erst ganz am Ende seines Werkes zu sprechen kommt.

[2]) S. Dozy l. c. II. p. 13: attacher les boeufs au joug.

hoben würde. Das sind nun, Gott geleite dich auf dem rechten Wege, Behauptungen, die kein Fundament haben; und jene [Gegner] nahmen sie für die Brahmânen [auch] nur in Anspruch, wogegen die Brahmânen nur die Erlaubtheit dieser Dinge behaupten. Auch wir belassen jene [behaupteten Dinge] ruhig in ihrer Erlaubtheit, wo sie sind; die Einführung aber eines Verbotes derselben ist vernunftgemäß, da der Mensch aus eigenem Antriebe sich ihrer enthalten darf wegen eines Nutzens, den er davon empfängt. Wenn aber ein Brahmâne dazu überginge, daß er künftig behauptete [jenes], was sie für ihn in Anspruch nehmen, so wäre das für ihn unzulässig, weil der Überliefernde nur jeden Tag dasselbe sagt, was er gestern gesagt hat; er ist nicht wie der Überlegende, der sagen darf: Heute ist mir enthüllt, worauf ich gestern nicht aufmerksam wurde.

§ 26. Schluß. 140

26. Nachdem jetzt, o genade dich Gott, die Aufhebungen aufgehört haben für uns und niedergeworfen sind, so ist es nun das große Wunder von unserer Seite, daß wir diese Gebote, die wir mit Mühe und Fleiß bewiesen, nicht befolgt haben. Wird nicht [dann] die Mühe vergeblich werden? Wie die Jener, von denen [die Schrift] sagt (Job 39, 16): „Er [der Strauß] handelt hart gegen seine Jungen, als ob sie nicht seine wären; seine Mühe ist vergeblich gewesen, und er doch ohne Kummer"; sodaß wir dann Vernunftlosen gleich sind und Unverständigen, wie sie sagt (ib. v. 17): „Denn Weisheit ließ ihn Gott vergessen und verlieh ihm nicht Verstand". Darum ist es Pflicht, sich vor diesem Zustande in Acht zu nehmen [1]).

[Kapitel V.]

[Anhang.]

§ 27. Zwölf Einwände gegen die Glaubwürdigkeit der Schrift.

27. Nachdem ich nun meine Beweise in Sachen der Aufhebung besprochen, und erwähnt habe, was in den Herzen Un-

[1]) Mit dieser moralischen Anwendung schließt Saadja den Abschnitt von der Aufhebung. Gleich darauf folgt abermals ein abschließender Paragraph: Saadja beendet nämlich mit diesem Traktate die erste Hälfte seines philosophisch-theologischen Systems. Die drei ersten Traktate handeln von Gott und seinem Verhältnis zur Schöpfung; vom IV. Traktate an tritt der Mensch in den Vordergrund, und wird umgekehrt sein Verhältnis zu Gott beleuchtet.

ruhe macht wegen des Sterbens der Propheten, ihres Essens, Trinkens, Beiwohnens, und des Unrechts gegen sie, — damit die Herzen rein seien davon, welche fast deswegen zu Grunde gehen[1]); und nachdem ich ferner Erwähnung gethan betreffs der Schöpfung der Dinge aus Nichts, und ihrer Grenze, und ihres Ortes und der Zeit, — was ebenfalls, wenn du es vernachlässigst, fast verdorben ist[2]); und nachdem ich ferner Erwähnung gethan von den Arten der Beschreibung des Schöpfers (in bezug auf die Negierung der Gleichsetzung [Gottes mit Andern] und auf das Kapitel von dem Wissen, der Macht und den Eigenschaften), — wovon, wenn du es sorglos vernachlässigst, ich in der That fürchte, daß die Menschen ungläubig werden[3]), so will ich noch hinzufügen zu diesem Traktat zwölf Ansichten, von denen ich überzeugt bin, daß jede einzelne davon, wenn ich sie nicht bespräche, die Gemüter der Leute in Unordnung bringt und ihren Glauben verdirbt. Wenn ich sie [aber] nun auseinandersetze, so hört die Herrschaft dieser Zweifel auf, und die Herzen werden rein davon, wie sie von Jenem[4]) rein geworden sind.

Ich sage nun, vielleicht ermangeln einige Menschen des Festhaltens an diesem Buch [der hl. Schrift] aus dem Grunde, daß darin deutliche Erklärungen der Gebote nicht vorhanden sind. Darauf erwidere ich, daß jenes [Buch] nicht die alleinige

---

[1]) Damit faßt Saadja den Inhalt des III. Traktates zusammen. Mit den letzten Worten, (denen ähnliche nach der sogleich folgenden Erwähnung des I. und II. Traktates entsprechen,) weist Saadja hin auf die bedenklichen Schäden, die zu seiner Zeit im geistigen Leben der Juden hervortraten. Das von den Gebildeten eifrig betriebene Studium der griechischen Philosophen hatte in weiten Kreisen zu religiösem Indifferentismus und übertriebener Zweifelsucht geführt, und die stagnierende thalmudische Doctrin vermochte dem zunehmenden Unglauben keinen Einhalt zu thun. Aus der Einleitung Saadjas in das Buch der Amanat erfahren wir, daß gerade die Erkenntnis dieser Zustände es war, die ihn bewog, in dem genannten Werke eine rationelle Begründung des Judentums vor dem Forum des philosophischen Zeitgeistes zu versuchen. (Amanat ed. Landauer pag. 4 sq.)

[2]) Das ist der Inhalt des I. Traktates.

[3]) Inhalt des II. Traktates.

[4]) Sc. von den Irrtümern, die sich auf den Inhalt der im vorigen Satze genannten drei Traktate (Lehre von den Propheten, der Schöpfung und dem Schöpfer) beziehen.

Materie unserer Religion ist; wir haben vielmehr neben ihm zwei andere Materien: die eine älter als jenes, und das ist der Quell des Verstandes; die andere nach jenem, und das ist die Fundgrube der Tradition; was wir daher nicht in jenem fanden, das finden wir in diesen beiden, sodaß die Gebote in ihrem „Wie oft" und in ihrem „Auf welche Weise" damit vollendet sind [1].

Und das Zweite: Vielleicht ermangelt ein Anderer darin [sc. im Festhalten an der hl. Schrift], weil es ihm feststeht, 141 daß darin Widersprüche sind, wie es heißt im Samuel (II. Sam. 24, 9): „Und es war Israel 800 000 streitbare Männer", und in der Chronik (1. Chron. 21, 5): „Und es war ganz Israel 1000 mal 1000 und 100 000 Mann". Darauf sage ich nun, daß es ähnlich ist mit den 300 000, welche am Hofe des Königs angestellt waren: 24 000 wechselten ab jeden Monat, wie es heißt (ib. 27, 1): „In jedem Monat des Jahres je eine Abteilung von 24 000". Also sind sie ausgelassen worden in dem einen Manuskript und aufgestellt in dem anderen.

Und das Dritte: Vielleicht bringt ihn darauf [sc. auf den Mangel am gläubigen Festhalten der hl. Schrift] sein Argwohn, daß darin absurde Berichte sind, daß der Sohn älter sei an Jahren, als sein Vater; denn Joram, Sohn des Josaphat, starb, als er 40 Jahre alt war, und an seine Stelle trat sein Sohn Ochozias. In den [Büchern der] Könige ist nun geschrieben [II., 8, 26], daß dieser 22 Jahre alt gewesen, und in den Chroniken [II., 22, 2] 42 Jahre. Ich erwidere nun, daß die Datierung von den 22 Jahren auf sein Lebensalter [geht], und die Datierung der 42 Jahre auf das Lebensalter seiner Mutter; und die dem zu Grunde liegende Ursache ist, daß er ihretwegen starb [2]. Wenn nun einer forscht, wie das Alter eines Sohnes zurückgeführt wird auf ein Datum, welches vor seiner Existenz

[1]) Ganz denselben Gedanken, zum Teil auch mit wörtlicher Übereinstimmung, entwickelt Saadja in seiner kürzeren Pentateuch-Einleitung; s. Derenbourg, oeuvres compl. etc. l. c.; der betreffende Abschnitt ist übersetzt in meiner Schrift: „De Saadjae vita" etc. p. 53/54.

[2]) Saadja will sagen, daß der frühzeitige Tod des Ochozias eine Strafe dafür gewesen sei, daß er sich von seiner gottlosen Mutter Athalia in der Regierung des Landes leiten ließ.

liegt, so bin ich der Bedeutung hiervon auf den Grund gegangen und habe infolgedessen gefunden, daß, wenn einer von den Kindern Israels Nachkommen wünschte, er dann Gelübde machte, Jahre lang bevor er ihn von Gott erhielt; wenn er ihn dann erhalten hatte, nannte er ihn Sohn des Gelübdes[1]), wie es heißt (Prov. 31, 2): „Was Sohn, und was Sohn meines Leibes und was Sohn meines Gelübdes". Und so suchen die Erforscher der Wahrheit den Bedeutungen auf den Grund zu kommen, bis ihnen die Art und Weise klar ist.

Das Vierte: Vielleicht befindet sich jemand im Irrtum aus Anlaß der Opfergebote, sei es wegen des Opferschlachtens von Tieren oder wegen des Vergießens von Blut und Fett. Ich bringe diese Sache [der Erklärung] näher, indem ich sage, daß der Schöpfer für jedes lebende Wesen den Tod bestimmt hat, und für jeden Menschen eine Lebenszeit festgesetzt hat: infolgedessen hat Er auch festgesetzt die Dauer der Lebenszeit der Tiere bis zum Augenblick ihrer Opferschlachtung, indem er die Schlachtung an die Stelle des [natürlichen] Todes setzte. Wenn 142 nun in der Schlachtung ein größerer Schmerz ist, als der Schmerz des [natürlichen] Todes, so weiß Er darum, und es ist dann notwendig, daß Er ihnen [sc. den Tieren] Ersatz gebe nach Maßgabe der Vermehrung des Schmerzes — wir sagen dies, daß die Vermehrung [sc. der Ersatz] gewiß ist, aus Vernunft-[Gründen], nicht aus der Offenbarung. Und was die Ertragung des Schmerzes angeht und die Vergießung des Blutes und des Fettes, so hat Er schon in der Thora klar ausgesprochen, daß Er das unter Bezugnahme auf uns eingesetzt hat; weil das Blut der Wohnsitz unserer Seele ist, wie es heißt (Levit. 17, 11): „Denn die Seele des Fleisches, im Blut ist sie". Wenn wir das also sehen, so bekehren wir uns, indem wir sagen: Nicht wollen wir die Sünde wieder thun, sonst wird

[1]) Das Alter eines solchen „Sohnes des Gelübdes" konnte dann füglich, so meint Saadja, von dem Tage des Gelübdes an datiert werden, um anzudeuten, daß er dem Gelübde sein Dasein verdanke. Analoger Weise sei II. Chron. 22, 2 das Todesjahr des Ochozias von dem Geburtsjahr seiner Mutter her datiert, um anzuzeigen, daß sie die eigentliche Ursache seines Todes gewesen sei.

unser Blut vergossen und unser Fett verbrannt werden, wie dies, was wir sehen.

Das Fünfte ist: Vielleicht denkt einer darüber nach, wie der Schöpfer sein Licht ruhen lasse auf den Angelegenheiten der Menschen, während er die reinen Engel unberücksichtigt lasse. Darauf antworten wir: Mit nichten ist der Intellekt der Engel ohne Licht, da es möglich ist, daß Er auf ihren Angelegenheiten doppelt soviel Licht ruhen läßt, als Er für die Angelegenheiten der Menschen bestimmt hat; namentlich da die Schrift sagt (Ps. 89, 8): „Gott, furchtbar in großer Versammlung der Heiligen und gefürchtet bei allen, die um Ihn sind", d. h. die in der Umgebung dieses Deines Lichtes sind [1].

Das Sechste: Vielleicht verwundert er sich über die Künstlerwerke des Tempels, sodaß er sagt: Was hat der Schöpfer zu thun mit einem Zelt und Segeltuch und Leuchtern, die angezündet sind, und Musik, die zu Gehör gebracht wird, und Räucherholz, das geräuchert wird, und wohlriechendem Duft und Geschenken von Weizen und Wein und Fett und Früchten und was dem ähnlich ist? Darauf antworten wir, — und bitten Gott um Hilfe —, daß all' dieses Arten des [Gottes-]dienstes sind, nicht wegen eines Bedürfnisses [Gottes], da ja der Verstand über Ihn das Urteil giebt, daß Er keines Dinges bedürftig ist, sondern das Ding bedarf Seiner; und Er beabsichtigt nur, daß Seine Diener Ihm gehorsam seien [durch Darbringung] von dem Besten, was sie besitzen, und das Beste, was sie besitzen, ist das Fleisch und der Wein und die Musik und das wohlriechende Holz und der Weizen und das Fett und die ergötzlichen Dinge [2]. Sie bringen nun ein Weniges davon [dar] gemäß ihrem Können, und Er belohnt sie dann mit Vielem gemäß Seiner Macht, wie es heißt (Prov. 3, 9. 10): 143 „Ehre den Herrn von deinem Vermögen (v. 10) und es werden sich füllen deine Speicher mit Sättigkeit". Und Er rettet sie von Unglücksfällen, wie sie nicht einer schützt, ausgenommen

---

[1]) Ibn Thibbon übersetzt: מי שהוא סביב האור ההוא „die um dies Licht herum sind".

[2]) Das Letzte bezieht sich wohl auf die vorhin erwähnten Früchte. Ibn Thibbon hat: הדברים הערבים „die süßen Dinge".

Er, wegen eines solchen Gehorsams, wie es heißt (Ps. 50, 14): „Opfere Gott Dank und erfülle dem Höchsten deine Gelübde, und rufe Mich am Tage der Bedrängnis, Ich will dich befreien und du wirst Mich ehren“. Und sie ehren den Ort jenes Lichtes, das Schechinâ genannt wird, mit Silber und Gold und Juwelen und Eisen und anderen kostbaren Gegenständen aus ihrem Besitze; und Er belohnt sie dafür dadurch, daß Er sie von jenem Orte aus die Offenbarung erkennen läßt, wie [die Schrift] vom Tempel sagt (Exod. 29, 73): „Ich werde dort zusammentreffen mit den Kindern Israels“; und dadurch wird [der Ort] zu einer Stelle der Erhörung des Gebetes des Volkes in was immer für einer Not und Bedrängnis, wie Salomo, als er das Haus erbaut hatte, von den Orten der Erhörungen aufzählte, worauf Gott zu ihm sprach (1. Reg. 9, 3): „Ich habe erhört dein Gebet und dein Flehen, das du flehtest vor Meinem Angesichte“.

Das Siebente: er denkt nach über einzelne Gesetze, wie es zugeht, daß der Mann, so lange sein Körper in seiner unversehrten anerschaffenen Natur bleibt, nicht vollkommen ist; wenn aber etwas von ihm abgeschnitten ist, wird er vollkommen — ich meine die Beschneidung. Ich erkläre nun, daß das vollkommene Ding das ist, an dem nicht ein Zuviel und nicht ein Zuwenig ist, daher hat der Schöpfer ihm diesen Teil anerschaffen als ein Zuviel, bis daß, nachdem er es abgeschnitten, das Zuviel aufhört, und das Übrigbleibende der Vollkommenheit gemäß ist.

Das Achte: er denkt nach über die Geschichte der Roten Kuh, wie sie [sc. die Geschichte] die Bestimmung giebt, daß jene [Kuh] die Unreinen rein macht und die Reinen verunreinigt. Darauf antworten wir: Es ist nicht unzulässig, daß ein und dasselbe Ding zwei sich widersprechende Wirkungen vollbringe, nach dem Verhältnis des Körpers dessen, den es trifft; denn wir sehen, daß das Feuer das Blei flüssig macht, und dick macht die Milch; und wir sehen, daß das Wasser das Holz der Pinie feucht macht, und dürre macht das Holz der wilden Feigen; und wir finden, daß die gute Speise dem Hungernden nützt und dem Satten schadet; und wir finden, daß die vor-

treffliche Arznei dem Kranken nützt und dem Gesunden schadet. Somit ist es nicht unzulässig, daß es ein Ding gebe, welches 144 rein macht den Unreinen und verunreinigt den Reinen.

Das Neunte ist das Opfer, welches sie darzubringen pflegten dem Asasel am Versöhnungstage, denn er hat für einige Menschen Ähnlichkeit [1]) mit dem Namen eines Dämons. Darauf erwidern wir, daß Asasel der Name eines Berges ist, wie es dort heißt (2. Reg. 14, 7): „Er nahm das Sela' ein im Kampfe, und nannte seinen Namen Jokt^{e}el"; und ebenso sind Jabn^{e}el und Jirp^{e}el und Jeruel alles Orte. Und so wurde eins der beiden Stücke geopfert für die Priester im Heiligtum, da die meisten ihrer Sünden im Heiligtume [geschehen], und das andere wurde geopfert für das Volk draußen, da die meisten seiner Sünden außerhalb geschehen, — auf dem Wege des Vorwiegenden [2]). Und was die Bedeutung des Werfens der beiden Lose betrifft, was gleichsam das Befremdendste in der Erzählung ist, so erkläre ich, daß das nicht geschieht wegen der Verschiedenheit dessen, dem geopfert wird, sondern beide zusammen sind für einen Herrn; vielmehr geschieht das Werfen der beiden Lose nur wegen der Verschiedenheit dessen, wofür geopfert wird, und das sind Priester und Israel. Daher war es notwendig, daß sie zuerst losten, und wenn sich für jede einzelne [von den beiden Parteien] ihr Anteil ergeben hatte, opferte sie ihn danach für sich selbst, mit der Gewißheit, daß das ihr Besitz sei.

Das Zehnte: er [sc. der Zweifler] sagt von dem Kalb, dem das Genick gebrochen wird: Wie verzeiht Er um dessentwillen den Leuten eine Sünde, die sie nicht begangen haben? Denn [die Schrift] sagt im Anfang der Erzählung [über das Gesetz] von dem aufgefundenen Ermordeten (Deut. 21, 1): „Nicht weiß man, wer ihn erschlagen hat". Darauf erwidere ich: Wie die Bestrafung

---

[1]) تَشَبَّهَ ist zu lesen; vgl. Ibn Thibbon: כי כבר נדמה לבני אדם שהוא שם שד „denn bereits schien es einigen Menschen, daß es der Name eines Dämons sei".

[2]) تفضيل bezieht sich wohl darauf, daß nach Maßgabe des größeren (vorwiegenden) Teiles der Sünden für die Priester im Tempel, für das Volk draußen geopfert worden sei; — „pars maior attrahit minorem" würde dann der Inhalt des طريق التفضيل sein.

des Menschen notwendig ist, weil er gethan, was nicht erlaubt war zu thun, ebenso ist seine Bestrafung notwendig, weil er unterlassen hat zu thun, was Pflicht war, zu thun. Und so hätte es, wenn diese [Leute] für sich Wächter angestellt hätten und herumgehende Wachtposten, kein „Man weiß nicht, wer ihn erschlagen hat“ gegeben; nachdem sie nun das nicht gethan, war die Bestrafung notwendig, und [diese] bestand nicht allein in der Höhe des Preises eines solchen Tieres, sondern
145 [auch] in dem Verbot des Säens in einigem Gefilde.

Das Elfte: daß er [sc. der Zweifler an der hl. Schrift] dieses Volk, das festhält an diesem Gesetze, gedemütigt und verächtlich sieht. Darauf erwidern wir: Wenn Er dem Volke Seines Gesetzes die ewige Herrschaft gegeben hätte, würden sicherlich die Ungläubigen von ihnen sagen: Sie dienen ihrem Herrn nur, um ihren Wohlstand zu behalten, ähnlich wie du von denen weißt, die über Job sprachen[1]), ja!; ferner würden sie von sich selber sagen, daß sie nur [deshalb] nicht gehorchten und sich abgewendet hätten, weil sie preisgegeben und verachtet seien und ihnen nicht Herrschaft gegeben sei. Darum hat der Allweise Jene erhöht, und sie glauben doch nicht an Ihn, sodaß der Beweis gegen sie besteht; und diese hat Er erniedrigt, und sie sind Ihm [doch] nicht ungläubig, sodaß notwendig die Wahrheit auf ihrer Seite ist, gemäß dem auch, was sie sagen (Ps. 44, 19): „Nicht wich zurück unser Herz, und bogen ab unsere Schritte von Deinem Pfade“.

Das Zwölfte: daß er in der Thora keinen Lohn und keine Strafe fand für das andere Leben, und nur die irdische Vergeltung darin fand. Darauf erwidere ich, daß ich für die Bedeutung hiervon einen Traktat ganz für sich abgesondert habe, das ist der IX. Traktat; in ihm werde ich alles erklären, was von dieser Art notwendig ist, mit der Hilfe des Allbarmherzigen.

---

[1]) Saadja hat die Rede des Satans im Sinne, Job 1, 9—11. Mit dem Worte Satan ist aber nach Saadja an dieser Stelle nicht der Teufel, sondern ein dem Job feindlich gesinnter Mensch gemeint; s. Ibn Esra in seinem Kommentar z. St. und Munk: Notice sur Saadja etc. p. 8.